حاشية الأستاذ العلامة أبي البركات

محمد بدر الدين التلوي العباسي الفقيري

على

تحفة المريد على جوهرة التوحيد

للشيخ إبراهيم بن محمد الباجوري

(رحمه الله تعالى)

تنبيه واعتذار

ما كتبته على هامش هذه الحاشية المباركة المفيدة المنسوبة إلى العلامة الإمام شيخ الإسلام البيجوري رحمه الله تعالى رحمة واسعة ليس غرضي منه الإعتراضَ وإظهار التفوق عليه، كيف يكون هذا وهو من هو وأنا والله لا أكون كأصغر تلميذ من تلامذته، وأنما كتبته تنبيها وإيقاظا للطلبة الدارسين وتحريضا لهم على التدبر والتعمق في المطالعة والتأمل والتيقظ في أي عبارة أرادوا فهم كلماتها وجملها لغة وصرفا ونحوا وبلاغة وسياقا وتناسبا.. مع أني لا أدعي العصمة من الزلل والنسيان والخلل وقد كتبته إذ بلغت أرذل العمر لا سيما الآن وهو ٩٨ حسب الهجرة المباركة سنة: ١٤٤١ . والذي يظهر أنه رحمه الله تعالى لم يهتم كثيرا إلا بكشف هذه الجوهرة الخريدة الثمينة وإخراجها من صدفها الفريدة السمينة ونظمها في سلكة ذهبية وجعلها قلادة جلية لأعناق الراغبين في فهم عقائد الدين الحقة للأشعريين والماتريديين ورضوان الله تعالى عليهم أجعين.

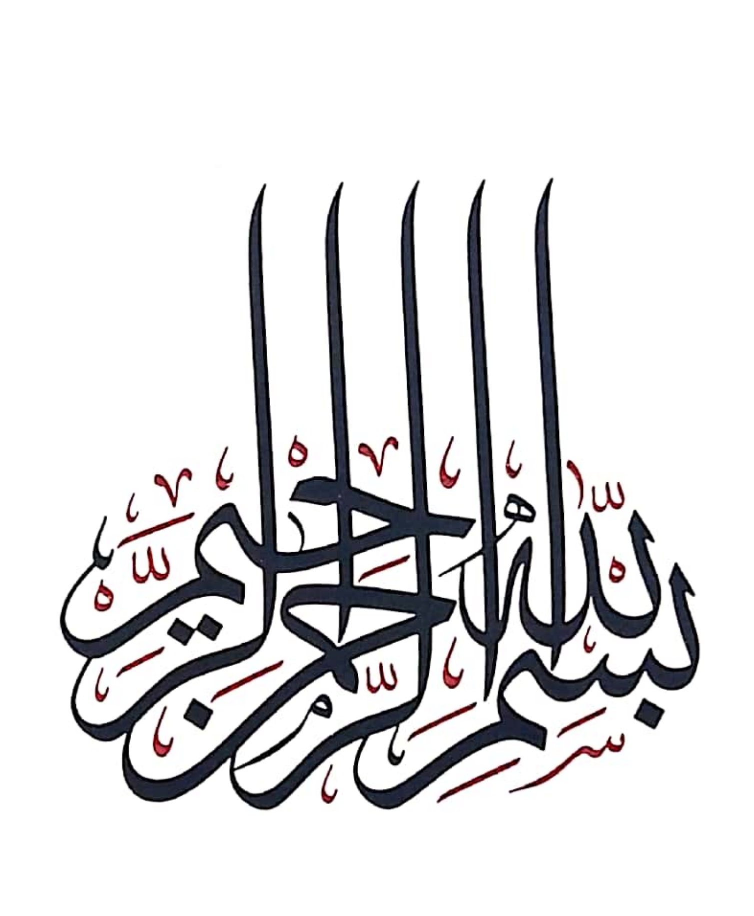
وجزاه الله تعالى خيرا من هذه القلادة في جنات النعيم وجمعنا وأحبابنا مع النبيين وعباده الصالحين والحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه وتابعيهم إلى يوم الدين آمين.

المسكين محمد بدرالدين الفقيري العباسي التلوي

تنبيه للمعتني به

الحواشي التي تحتها بدر أو أمير صاوي أو غير ذلك من المنقولات والإشاراتُ كلها للأستاذ أبي البركات والتي كتبت تحتها فتح هي لي وربما خالف نسختي نسخة الأستاذ فكتبت ما في نسخته وأشرت إليه بـ"خ أستاذ" أو صرحت به وما تراه من الخطوط التي على بعض العبارات إشارة من الأستاذ إلى عدم الحاجة إليها غالبا أولأهميتها وتمييزها عن الغير أحيانا والحمد لله تعالى.

فاتح


بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

جلَّ الحيُّ القيوم، جبَّار السماوات والأرض، سبُّوح قدوس، ربُّ الملائكة والروح، له الحمد على ما منَّ مِن نعيمِ معرفته، وأجزلَ العطاء برَوح وريحان قربه، والصلاة والسلام على أمينِهِ على وحيه، من ابتعثه للخلق رحمة، سيِّدنا ومولانا محمد بن عبد الله، وآله وصحبِه ومَن والاه إلى يوم الدين.

وبعد:

فيقول الحقُّ سبحانه: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ [التوبة: ١٠٩].

وقال النبيُّ ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالجَمَاعَةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالفُرْقَةَ»[(١)].

وعقد إمامُ المحدثين أبو عبد الله البخاري في «صحيحه» باباً فقال: (بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ يُقَاتِلُونَ»)، ثم فسَّر هذه الطائفة فقال: (وَهُمْ أَهْلُ العِلْمِ)، فلِلعلماء أعظمُ الجهاد.

وقد قضى المولى جلَّ جلالُهُ باختِلاف الأمَّة مختارين، حتى صارت نِحَلاً وفِرَقاً ومذاهب، والناسُ بعد هذه القِسمة الأزليَّة التي لله فيها الحجَّة البالغةُ على عباده أقسامٌ أربعة كما يرى حجة الإسلام الغزالي في عموم كتبه: هالكٌ في الآخرة، وناجٍ، وسعيدٌ، وكاملُ السعادة.

فالهالكُ: من أعرض ونأى بجانبه، واختار غيرَ سبيل الهدى، ولم يرتضِ الإسلام ديناً.

والناجي: كلُّ من قال: لا إلهَ إلا الله، محمدٌ رسول الله، وأقرَّ بكلِّ معلوم من دين الإسلام بالضرورة، غيرَ أنه جمعَ إلى هذا ضلالاً في العلميَّات والعمليَّات (اعتقاداً وفقهاً) ممَّا لا يبلغُ به حدَّ الخروج عن الدين؛ كفِرق الأهواء المشهورة.

---

(١) رواه الترمذي (٢١٦٥) من حديث سيدنا عمر رضي الله عنه.

والسعيدُ: المسلمُ الذي أضاف نفسَهُ للحقِّ بالحجَّة والبرهان، وكان على ما عليه النبيُّ ﷺ وأصحابُهُ الكرام، ولم يُغيِّر ولم يبدِّل، غيرَ أنه لا يُسابقُ بالخيرات.

وكاملُ السعادةِ: هو مِن أولياء الله تعالى الذين بلغوا رتبةَ الإحسان، وهم خَواصُّ أهل السنة والجماعة.

ثم المتأمِّلُ فيما عليه أهلُ السنة والجماعة يَرى أنهم قد شيَّدوا فروعَهم على أصولٍ راسخة ثابتة، جامعةٍ بين طريقَي العقل والنقل؛ فلا يرى خلافاً بينهما، وهذه خَصِيصة عظيمة، فلا يتشكَّى مستبصرٌ من حيفِ أحدهما على الآخر، فانتفَتْ بذلك ظاهريَّةٌ يأنفُها العقل، وباطنيَّةٌ تزري بحقِّ النقل.

ولمَّا كان للفروع حكمُ الأصولِ، وكانت أصولُ أهل السنة العقديَّةُ (أصول الدين وعلم الكلام) والفقهيَّةُ (أصول الفقه وأصول مصطلح الحديث)، والتربويَّةُ (أصول التصوف) أصولاً صحيحةً جليَّةَ الدليل، كانت الفروعُ المستنبطة عنها صحيحةً بالحجة والبرهان، على تفاوت بينها؛ إذ نرى عامَّةَ المسائلِ العلميَّة الاعتقادية برهانيَّةَ الدليل، والمسائلِ العمليَّة الفقهيَّة دائرةً بين البرهاني وما يَغلب فيه الظنُّ غلبةً تقترب من اليقين، إلا في فُروع ليست بالكثيرة أمام حجمِ المستنبَطات، قد كانت في محلِّ الاجتهاد، غير أن الأيام أظهرتْ أنها محصورةٌ ضمن مذاهبَ أربعةٍ قد تلقَّتها الأمة بالقَبول، حتى كادت تحكم بخطأ ما سواها، ولا سيما بعد استقرار الفقه وأُصوله، وغياب أهليَّة الاجتهاد[1].

وليس المقصود من السَّواد الأعظم في الحديث الشريف ما كان في أصول الدين؛ ولذلك قال الإمام الجويني: (لا معوَّل على السواد الأعظم في أصل الدين؛ فإن سوادَ الكفرة أعظمُ من سَوادنا، ولقد كان الرسول ﷺ في صدر الإسلام في شِرذمة قليلة العدد، وليس المعنى باتباع السواد الأعظم الاتباعَ في أصول الدين)[2]، ومن هنا وجبَ تحريرُ الاعتقاد بالحُجج والبراهين، فلا يُرتضى إلا الاعتقاد الراسخ الذي

(١) ليس هذا في زماننا فحسب، بل نصَّ عليه إمامنا الغزالي في القرن الخامس؛ إذ قال في « الوسيط في المذهب» (٧/ ٢٩١): (وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل).

(٢) انظر «التلخيص» له (٣/ ٤٣٣)، وذهب بعض أهل العلم إلى الاحتجاج بالسواد الأعظم في الأصول والفروع، فجعل السواد الأعظم أهلَ العلم المؤيَّدين بالحجة والبرهان ولو واحداً.

هو اليقين، وقد تكفَّل العلماء بالذكرى ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥]، وكان من هؤلاء الأعلام الإمامُ العَلَم الحبر ناصر الدين اللقاني؛ بنظمه الذي كُتب له القبول، والمنعوت بـ«جوهرة التوحيد»، فشرَّق وغرَّب، وأشأم وأعرَق، وأتهم وأنجد، والعلماء مُنشرحة الصدور له.

وقد أقبل أعلام العلماء عليها، فكانت هذه الجوهرة المباركة سبباً رئيساً لتأسيس مدرسة برأسها في عرض عقيدة أهل السنة والجماعة، إذ وضعت لها الشروح والحواشي والتقريرات والتقييدات، وكان مِن أوائل الشراح مُؤلفها العلامة اللقاني، ثم ابنُه العلامة عبد السلام، وبعدها تعاقبت أقلامٌ راسخة؛ كابن عبد البر الأجهوري، والسحيمي، والشنواني، والنفراوي، والعدوي الصعيدي، والأمير الكبير، والصاوي، والملوي، والخانطوماني، والحلفاوي.

وقد كانت حاشية العلامة محمد الأمير الكبير السنباوي على شرح ابن الناظم من أهمِّ الحواشي التي اعتنى بها العلماء غايةَ العناية، إلى أن جاء علامتُنا الباجوري الشافعي، فاعتصر من كلام السابِقين ما هو زُبدة الأقوال، ومحررات المسائل، وأقصى العويصَ والمكرَّر، وجانب ما بعدت عُلقته بفن العقائد، فكان شرحه زينةَ الشروح وأحسنَها، فكتب له الانتشار الواسع، وعمَّ أصقاع المعمُورة.

فجزى الله عنَّا خيراً هؤلاء الأعلامَ الذين قاموا بفرض الكفاية، والذَّوْد عن حياض عقيدة أهل السنة والجماعة، وإعلاء كلمة الحق، وألحق سَلف هذه الأمة بخلَفها، وجعلنا قرَّة عينٍ لحبيبه ومجتباه، **وجزى الله عني خيراً الأخ الحبيب أنس محمد عدنان الشرفاوي فقد أفدت منه أهم التعليقات العلمية نفعنا الله بها، وجعلها في ميزان حسناته، اللهم آمين.**

والحمد لله مُكون الأكوان، المنزهِ عن الزمان والمكان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أكملِ إنسان، وعلى آله وصَحبه الكِرام.

○ ○ ○

ترجمة الناظم
العلامة الشَّيخ برهان الدين إبراهيم اللَّقَاني[(١)]
رحمه الله تعالى

اسمه ونسبه:

هو الشَّيخ برهان الدِّين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي بن علي بن علي بن عبد القدوس بن الولي الشهير، محمد بن هارون، أبو الإمداد اللَّقَاني المالِكي، المصري، لقبه برهان الدين، وكنيته: أبو الإمداد وأبو إسحاق، وله اتصال هو وقبيلتُه المنحدِر منها بالنسب الشريف، وكان لا يُظهره تواضعاً منه.

وأما عن مولده فلم تُعين كتب التراجم تاريخ مولده، ولكن ولد قبل (٩٦٠هـ)؛ لأن الشيخ عبد السلام ابنه ولد (٩٧١هـ)، وأُرِّخَ تاريخ وفاته سنة (١٠٤١هـ).

نسبته:

اللَّقَاني: نسبة إلى (لَقَانَة) كـ(سَحابة)، قرية من قُرى مصر كما ذكر الزبيدي في «تاج العروس»، قال: وقد وردتُها، وقال المحبِّي في «خلاصة الأثر» (١/٦): هو بفتح اللام ثم قاف وألف ونون، ولم يذكر التشديد، أي: تشديدُ القاف خطأ.

---

(١) مصادر الترجمة:
- «الأعلام» للزركلي (١/٢٨).
- «فهرس الفهارس» (١/١٣٠).
- «خلاصة الأثر» (١/٦-٩).
- «الخطط التوفيقية» لعلي مبارك (١٥).
- «فهارس الأزهرية» (١/٢٩٧).

فضله:

كان الإمام اللقَاني رحمه الله أحد الأعلام المشارِ إليهم بسعة الاطلاع في علم الحديث والدِّراية، والتَّبحر في علم الكلام، وكان إليه المرجع في المشكلات والفتاوى في وقته بالقاهرة، وكان قويَّ النَّفس عظيم الهيبة، يَخضع له رجالُ الدَّولة ويَقبلون شفاعته، وهو مُنقطع عن التَّردُّد إلى أي أحدٍ من النَّاس، ويَصرف وقته في الدَّرس والإفادة، وكانت قبيلتُه تَنتسب إلى الأشراف، إلا أنه كان لا يُظهر ذلك تواضعاً منه، وقد جَمع رحمه الله بين الشريعة والحقيقة، وكانت له كرامات خارقة ومَزايَا باهِرة.

حكى الشهاب البشبيشي قال: (ومما اتفق أن الشيخ العلامة حجازي الواعظ وقف يوماً على دَرسه، فقال له الشيخ اللَّقاني: تذهبون أو تجلِسون، فقال له: اصبرْ ساعة، ثم قال: والله يا إبراهيم؛ ما وقفت على درسك إلا وقد رأيتُ رسول الله ﷺ واقفاً عليه، وهو يسمعك، حتى ذهب ﷺ).

وكان رحمه الله كثير الفوائد، ومِن فوائده المنقولة عنه:

أن من قرأ على المولود ليلةَ ولادته سورة القدر واضعاً يده عليه لم يَزْنِ في عُمره أبداً.

شيوخه:

أخذ الإمام اللقَاني عن كثير من المشايخ ذَكَرهم في كتابه: «نثر المآثر فيمن أدركت من علماء القرن العاشر».

فمِن أجلِّ مشايخه:

من الشَّافعيَّة :

١- علامة الإسلام العارفُ بالله، الشيخ الإمام محمد بن أبي الحسن البكري الصِّديقي.

٢- الشَّيخ الإمام محمد الرَّملي صاحب «نهاية المحتاج» شرح «المنهاج».

٣- العلامة الشيخ أحمد بن قاسم العبادي، صاحب «الآيات البينات على الورقات».

٤- العلامة الشيخ علي بن يحيى، الملقب نور الدِّين الزيادي.

ومن الحنفية:

٥- شيخ الإسلام العلامة علي بن غانم المقدسي.

٦- العلامة الشيخ محمد النحريري.

٧- العلامة الشيخ عمر بن نجيم، صاحب التصانيف في المذهب الحنفي.

ومن المالكية:

٨- العلامة الشيخ محمد بن سالم السنهوري.

٩- الشيخ طه الصفتي المالكي.

١٠- الشيخ أحمد المنياوي.

١١- الشيخ عبد الكريم البرموني، صاحب الحاشية على «مختصر خليل».

ومن شيوخه في الحديث:

١٢- الإمام الهمام أبو النجا سالم بن محمد عز الدين بن محمد ناصر الدين، السنهوري المالكي المصري، مفتي المالكية ورئيسهم، توفي سنة (١٠١٥هـ)، وهو أكثر من أخذ عنه من شيوخه.

١٣- الشيخ محمد البهنسي، وقد أكثر كذلك في الأخذ عنه، وكان يختم في كلِّ ثلاث سنين كتاباً من أمهات الحديث.

١٤- الشيخ محمد الوسيمي الشافعي (ت: ١٠٠٦هـ).

١٥- الشيخ يحيى القرافي المالكي، شيخ رواق ابن معمر بالأزهر.

ومن مشايخه في الطريق:

١٦- الشيخ أحمد البلقيني الوزيري.

١٧- الشيخ محمد المعروف بابن الترجمان الولي المصري الكبير.

١٨- الشيخ أحمد عرب الشرنوبي.

تلاميذه:

أخذ عن الإمام اللَّقَاني كثيرٌ من الأجلاء منهم:

١- ولده الشيخ عبد السلام اللقاني المالكي الإمام المحقق، المتقن، المحدث، الأصولي، المتكلم، شيخ المالكية في وقته، توفي سنة (١٠٧٨ هـ).

٢- الشيخ شمس الدين البابلي، محمد بن علاء الدين أبو عبد الله الشافعي الحافظ.

٣- الشيخ عبد الباقي بن يوسف الزرقاني.

٤- الشيخ علي بن علي أبو الضياء نور الدين الشَّبْرَامَلِّسي الشافعي القاهري.

٥- يوسف الفيشي المالكي، توفي (١٠٦١هـ).

٦- يس بن زين الدين بن أبي بكر العليمي الحمصي.

٧- حسين النماوي.

٨- حسين الخفاجي.

٩- عثمان بن أحمد بن القاضي تقي الدين محمد، الشهير بابن النجار الفتوحي الحنبلي القاهري، توفي سنة (١٠٦٤هـ).

١٠- أحمد بن أحمد العجمي الشافعي الوفائي، توفي سنة (١٠٨٦هـ).

١١- أحمد بن محمد الزريابي الدمشقي المالكي (١٠٥٠ هـ).

١٢- أحمد بن يحيى بن حسن بن ناصر الحَمَوي، المعروف بابن المؤذن الفقيه الشافعي القادري.

١٣- أحمد بن يحيى بن يوسف الحنبلي الكرمي (١٠٩١ هـ).

١٤- حسين بن محمود العدوي الزوكاري الصالحي القاضي الشافعي الأديب.

١٥- عبد الباقي بن عبد الباقي الحنبلي البعلي الدمشقي، الشهير بابن البدر.

١٦- عبد القادر بن أحمد الغزي الشافعي، المعروف بابن الغصين.

١٧- عبد القادر بن مصطفى الصفوري الدمشقي الشافعي.

١٨- مصطفى بن أحمد بن منصور أبو الجود بن محب الدين الدمشقي الأديب، وكان الشيخ يخصه بدرس في ألفية الحديث على خِلاف عادتِه من الامتناع عن التخصيص لِفرد.

١٩- عبد الله بن سعيد بن أبي بكر باقشير المكي، كبير علماء الحجاز في عصره، توفي سنة (١٠٧٦هـ).

٢٠- الشيخ محمد الخراشي المالكي.

٢١- عمر بن عمر الزهري الدفري الحنفي القاهري.

٢٢- شهاب الدين أحمد الدواخلي.

ولم يكن أحد من علماء عصره أكثرَ تلامذة منه.

مؤلفاته:

ألف اللقاني - رحمه الله - التآليف النافعةَ، ورَغب الناس في استكتابها وقراءتها، وأكمل الكثير منها ولم يكمل باقِيَها.

مؤلفاته التي كملت:

١ - «جوهرة التوحيد»: منظومة في علم العقائد، ألفها في ليلة واحدة بإشارة شيخه في التربية والتصوف، صاحب المكاشفات وخوارق العادات، الشيخ أحمد عرب الشرنوبي. ثم إنه بعد فراغه منها عرضها على شيخه المذكور فحَمده ودَعا له ولمن يشتغل بها بمزيد النفع، وأوصاه شيخه المذكور بِغَمط حق نفسه، وأن يترك تزكيتَها أمام الناس تورعاً، فما خالفه بعد ذلك أبداً.

وحكي أنه كان شرع في إقراء المنظومة المذكورة، فكتب منها في يوم واحد خمسمائة نسخة، ثم أقرأها تلاميذه فيما بعد.

٢- «عمدة المريد لجوهرة التوحيد»: أكبر شرح لمنظومته وأوسعُها، انتهى من تأليفها سنة (١٠١٩ هـ)، وهذا الشرح لا يزال مخطوطاً.

٣- «تلخيص التجريد لعمدة المريد»: شرح متوسط لجوهرة التوحيد، ألَّفه للشيخ المعروف بقاضي زاده، فرغ منه في محرم سنة (١٠٣٥ هـ). إلا أنه لم يُحرره فلم يظهر.

٤- «هداية المريد لجوهرة التوحيد»: أنهى تأليفه سنة (١٠٢٩هـ).

٥- «توضيح ألفاظ الآجرومية».

٦- «قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الأثر» للحافظ ابن حجر.

٧- «بهجة المحافل وأجمل الوسائل بالتعريف برواة الشمائل»: وهو كتاب في رجال «الشمائل المحمدية» وأخبارهم ومواليدهم ووفياتهم، والكلام عليهم جرحاً وتعديلاً.

٨- «منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى».

٩- «عقد الجمان في مسائل الضمان».

١٠- «نصيحة الإخوان باجتناب شرب الدخان».

١١- «تحفة درية علي البهلول بأسانيد جوامع أحاديث الرسول ﷺ».

١٢- القصيدة الملقبة بـ«ملاحات الحبيب والتوسل بالمحبوب».

وأولها:

يا أكرم الخلقِ قد ضاقت بِيَ السُّبُل ... ودق عظمي وغابتْ عني الحِيَلُ

ولم أَجد من عزيز أَستجير به ... سِوى رحيم به تَستشفع الرسُلُ

وفيها:

أَغِثْ أَغثْ سيدَ الكونين قد نَزلت ... بنا الرزايا وغابَ الخِلُّ والأَهَلُ

مؤلفاته التي لم تكمل:

١- «تعليق الفوائد على شرح العقائد» للسعد التفتازاني.

٢- شرح تصريف العزي للسعد سماه: «خلاصة التعريف بدقائق شرح التصريف».

٣- «البدور اللوامع من خدور جمع الجوامع»، وهي حاشية على «جمع الجوامع».

٤- وجمع جزءاً في مشيخته سماه: «نثر المآثر فيمن أدركت من القرن العاشر».

وفاته:

توفي رحمه الله وهو في طريق عودته من الحج سنة (١٠٤١هـ) الموافق ١٦٣١م، ودُفن بالقرب من العقبة، وكانت بطريق الركب المصري.

وفي هذه السنة توفي الحافظ الكبير أبو العباس المقري المالكي، فقال فيهما مصطفى بن محب الدين الدمشقي يَرثيهما:

مضى المَقَّرِيْ إثرَ اللَّقانيِّ لاحقاً   إمامان ما لِلدهر بعدهما خَلَفْ
فبدرُ الدجى أجرى على الخدِّ دَمعَه   فأثر ذاك الدمعُ ما فيه من كَلَفْ

رحمه الله رحمة واسعة، وجَعله في عِليين.

○ ○ ○

ترجمة العلامة الإمام إبراهيم الباجوري[1] رحمه الله تعالى

هو الإمام العلامة المحقِّق المدقق، بحرُ العلوم، وشيخ المنطوق والمفهوم، شيخُ الأزهر؛ برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، (ويقال: البيجوري، ولكنه اختار هو نفسه: الباجوري) الجيزاوي الشافعي.

ولادته ونشأته:

ولد العلامة الباجوري بمدينة باجور من محافظة المنوفية، سنة (١١٩٨هـ/ ١٧٨٤م)، والباجوري نسبة إليها، وكان قد نشأ الإمام الباجوري رحمه الله تعالى في حجر والده؛ فحفظ القرآن وجوَّده عليه.

ثم قدم إلى الأزهر الشريف طلباً للعلم سنة (١٢١٢هـ)، ولكن لما نزل الاحتلال الفرنسي سنة (١٢١٣هـ) سافر إلى الجيزة مدة يسيرة، ليعود إليها عندما رحلت الحملة الفرنسية بعد سنوات ثلاث.

أبرز شيوخه الذين أخذ عنهم:

لعل من أعلى العلماء كعباً شيخه العلامة الشهير الشيخ محمد الأمير الكبير، والذي أجازه بثبته «سدِّ الأرب»، وقد تجلى ذلك في نُقولاته عنه.

---

(١) مصادر الترجمة:
- «الأعلام» للزركلي (١/ ٧١).
- «الخطط التوفيقية» تأليف علي مبارك (٩/ ٢).
- «الأزهر في اثني عشر عاماً» نشر إدارة الأزهر.
- «شيوخ الأزهر» تأليف أشرف فوزي.
- «كنز الجوهر في تاريخ الأزهر» (١٤٣) تأليف سليمان رصد الحنفي الزباني.
- «مشيخة الأزهر منذ إنشائها حتى الآن» (١/ ٢٤١) تأليف علي عبد العظيم.

ومنهم العلامة الشيخ عبد الله الشرقاوي شيخ الأزهر، والسيد داود القلعاوي، والشيخ العلامة حسن القويسني وكان أكثر تلقيه عنه وعن الشيخ محمد الفضالي، والذي لازمه إلى سنة وفاته، وقد شرح له بعضَ كتبه في العقيدة.

وكان يقضي جُلَّ أوقاته في طلب العلم والتأليف الذي بدأه مبكراً، وما زال الارتقاء في درجات العلم دأبَه حتى تقلد مشيخة الأزهر، وهو أحقُّ الناس بها يَومها في شهر رمضان سنة (١٢٦٣هـ، ١٨٤٧م).

مؤلفاته:

كان الشيخ على اشتغاله الواسع في التعليم والتدريس مُكثراً من التأليف، وفي فنون وعلوم كثيرة، وحَواشيه التي وَضعها من أهم وأبرزِ ما كتب في هذا الفن، ولا سِيما ما تمتَّع به من دقة في التحرير، واختيارٍ لِلعبارات الرشيقة التي لا يَتعنَّى بها قُرَّاؤُها، فضلاً عن إجازاته، ومِن ذلك:

ـ «حاشيته على متن الجوهرة»، سمَّاها «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»، لمؤلفها برهان الدين اللقاني، المتوفى سنة (١٠٤١هـ).

(ألفها سنة ألف ومئتين وأربع وثلاثين هـ، وعمره حينئذ: ٣٦ انظر ص ٤٢٥)

ـ «حاشية على متن السنوسية» لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسيني المتوفى سنة (٨٩٥ هـ).

ـ «حاشية على تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام»، لشيخه العلامة الفضالي المتوفى سنة (١٢٣٦هـ).

ـ «حاشية على شرح السعد للعقائد النسفية»، لعمر بن محمد النسفي، المتوفى سنة (٥٣٧ هـ).

ـ «فتح القريب المجيد على شرح بداية المريد في علم التوحيد»، للشيخ محمد السباعي.

ـ «رسالة موجزة في علم التوحيد».

ـ «منح الفتاح على ضوء المصباح في النكاح».

ـ «حاشية على التحفة الخيرية على متن الشنشورية» في علم الفرائض.

ـ «حاشية على فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب»، ويسمى أيضاً «القول المختار في شرح غاية الاختصار»، لابن قاسم الغزي، وهو من أعظم الحواشي المتأخرة في الفقه الشافعي.

ـ «حاشية على المنهج»، ولكن مات قبل أن يتمَّها.

ـ «حاشية على جمع الجوامع» في أصول الفقه، وهي كذلك لم تَتم.

ـ «حاشية على المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية».

ـ «تحفة البشر»، وهي تعليقات على مولد المصطفى ﷺ لابن حجر الهيثمي.

ـ «تعليقات على تفسير الكشاف».

ـ «حاشية على قصيدة البردة» للبوصيري.

ـ «حاشية على قصيدة بانت سعاد» لكعب بن زهير رضي الله عنه.

ـ «حاشية على متن السمرقندية» في علم البيان.

ـ «فتح الخبير اللطيف شرح نظم الترصيف» في فن التصريف.

ـ «الدرر الحسان على فتح الرحمن فيما يحصل به الإسلام والإيمان» للحافظ الزبيدي.

ـ «حاشية على متن السلم» في المنطق للعلامة الأخضري.

ـ «حاشية على مختصر السنوسي» في المنطق أيضاً.

وفاته رحمه الله تعالى:

بقي الشيخ على حاله من العلم والتعليم إلى أن ضَعُف، فأقام علماء الأزهر نواباً عنه في المشيخة يَقومون بتسيير الأمور من الفُتيا وغيرها، تحت رئاسة العلّامة العروسي الذي صار شيخاً للأزهر بعد ذلك، إلى أن تُوفي الإمام الباجوري رحمه الله سنة (١٢٧٧هـ)، وصُلي عليه في الأزهر المبارك، ليدفن بعد ذلك في تربة القرافة الكبرى.

○ ○ ○

ترجمة العلامة الشيخ أحمد الأجهوري صاحب التقريرات رحمه الله تعالى

قال الزركلي في «الأعلام» (١/ ٩٤):

الأُجْهُورِي (١٢٣٧ - ١٢٩٣ هـ = ١٨٢٢ - ١٨٧٦ م).

أحمد بن أحمد الأجهوري الضرير، فاضل، من أجهور (بمصر)، جاور بالأزهر وتوفي بالقاهرة.

له كتابات على «السمرقندية» و«السنوسية» و«الجوهرة».

○ ○ ○

الشيخ الأستاذ أبو البركات التلوي حفظه الله تعالى

هو أستاذنا أبو البركات، الأستاذ العلامة الشيخ "محمَّد بدرالدين" ابن المرحوم الملا محمد درويش،ابن الشيخ عمر،ابن الملا محمَّد، ابن الملا عمر، ابن الملا بكر، ابن الشيخ مصطفى الفاني، ابن الشيخ عبد القادر الثاني، ابن الغوث العُلَوِّي الأُوَيسي، "الشيخ إسماعيل فقير الله" التِلُّوي العبَّاسي، قدَّس الله تعالى أسرارهم، وأفاض علينا بِرِّهم وأنوارهم.

وُلد سنة "١٣٤٣" هجرية قمرية، و"١٩٢٥" ميلادية في قرية آبائه: "تلُّو" المحمية القريبة من بلد: "إسعرد" في تركية.

نشأ راغباً في تحصيل العلم، وانكبَّ على التعلّم، فقرأ على صهره المرحوم العالم العامل، والأستاذ الجليل، "الملا خليل" الفقيري ــ طيَّب الله ثراه، وجعل الفردوس مثــواه ــ : القرآن الكريم وبعضَ كتب الصرف، والنحو، والفرائض، ثم قليلاً من النحو على الأستاذ الفاضل: "الملا محمَّد الدَّيْرْشَوِيّ"، وكذا على العالمين الفاضلين المرحومين: "الملا يحيى" النِيقْلي، و"الملا عبد العزيز" الفقيري التِلُّوي. ثم قرأ الملا جامي وما بعده مما جرت عادة بلادناعلى قراءته: منطقا، ووضعا، ومناظرة، وبيانا، ومعاني، وعقائد، وأصولاً، على المرحوم الأستاذ الأجل والعلامة المحقق الأكمل، أبي الحِكم "عبد الحكيم" حفيد العلامة المشهور "الملا خليل العمري الإسعردي". رحمهما الله تعالى، واشترك في بعض الدروس على هذا الأستاذ مع الأستاذ العلامة الفاضل الصالح الكامل "الشيخ مُشرَّف" البَرواريّ، واستفاد منه ــ كما قال نفسه ــ وقرأ بعضًا من حواشي الجامي على المرحوم: "الشيخ ناصر"، حفيد الحضرة "ضياء الدين" النُورْشِينِيّ. رحمهما الله تعالى.

وأجازه الأستاذ الأجل أبو الحكم بتدريس العلوم، فدرَّس بالمدرسة المصطفوية، "بتلُّو" العلويّة، نحو خمس عشرة سنة، ثم انتقل إلى "إسعرد" إماما بجامعها الكبير، سنة "١٣٩٠"هــ ."١٩٧١"م ولم يزل يدرس في المدرسة الفخرية فيها. وأجاز تلاميذ فضلاء، منهم العالم الفاضل "الملا عبد العليم"، والعالم الكامل "الشيخ بدر الدين" الممدوحيّ والعالم الصالح المرحوم "الحافظ طه" الفقيريون التِلُّوِيُّون، وابنه الملا نور الدين والسيد محمد سليم النــــيلي وهذا الفقير منهم.

وألف فهرساً لكلمات القرآن على ترتيب الحروف الهجائية سماه: "بديع البيان لما عسى أن يخفى في القرآن" فسَّر وأعرب فيه أكثر من ستة آلاف كلمة، أو جملة، أو آية. وتفسيرا بديع النهج والبيان باسم: "أبدع البيان لجميع آي القرآن" في مجلد ضخم ثم اختصرها في "خلاصة البيان" على هامش القرآن وغيرها.

هذا وإني لأتضرع إلى المولى الكريم، وأسأله أن يُطيل عمره، ويُسعده في الدارين، بجاه سيدنا محمَّد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم.

ذو القعدة/ ١٤٤٢/٣٠هــ ٢٠٢١/٧/٩م

وصف النسخ الخطية

تم الاعتماد على أربع نسخ، ثلاثة خطية، والرابعة مطبوعة طبعة قيمة على يد ثُلَّةٍ من العلماء.

النسخة الأولى:

وهي مخطوطة المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية، جمهورية مصر العربية، وزارة الأوقاف، رقمها (٢٧٦٩)، وعنوانها (تحفة المريد على جوهرة التوحيد)، ومؤلفها إبراهيم بن محمد الباجوري.

تم نسخها على يد كاتبها عبد الله النبراوي بلداً، الشافعي مذهباً، ابن العلامة الشيخ محمد النبراوي، رحمهما الله تعالى، وسنة النسخ (١٢٣٩ هـ).

وخطها نسخٌ عادي، كتب المتن بالمداد الأحمر، عليها بعض الهوامش.

وعدد لوحاتها (١١٦) لوحة.

كتب في أولها:

(ومن نسخة المؤلف نقلت، وكنت كُلما كتبت صفحة مثلاً قابلتها، فإن توقفتَ في فهم عبارة فاتهم نفسك أو التأليف).

ورُمز لها بـ(أ).

النسخة الثانية:

وهي مخطوطة مقدسية تم نسخها على يد كاتبها صالح مصطفى سبط عبد المنعم الزيتاوي، سنة (١٢٧٤هـ).

صورتها المكتبة البريطانية من مكتبة مسجد الجزار بـ(عكا).

وخطها واضح معتاد، وعدد لوحاتها (٢٤٣) لوحة.

كتب في آخرها:

(وقد وافق نسخ هذه الأربعة كراريس، كراس الأول والثلاثة الأواخر: يوم الثلاثاء المبارك، يومين خلت في شهر ربيع الأول سنة ألف ومائتين وأربعة وسبعين من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم. على يَدِ الفقير إليه تعالى صالح مصطفى سبط عبد المنعم الزيتاوي، غفر الله له ولِوالديه ولمشايخه ولِكل المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات، وصلى الله على سَيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسَلم، والحمد لله رب العالمين).

رُمز لها بـ(ب).

النسخة الثالثة:

وهي مخطوطة المكتبة الظاهرية، الجمهورية العربية السورية، ذات الرقم (٣٠٠٥ توحيد).

عنوانها: مجموع يحوي: حاشية جوهرة التوحيد، وأيضاً تحقيق المقام على كفاية العوام، ومؤلفها: الشيخ إبراهيم الباجوري.

تم نسخها على يد كاتبها حسني الدجاني، سنة (١٢٣٤ هـ).

عدد لوحاتها (١٠٧)، وخطها نسخٌ عادي.

كتب في آخرها:

(كتبها لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده، حسني الدجاني، بلغه الله الأماني، وبصره بعيوب نفسه، وكان تمام نسخها في سلخ رجب الحرام سنة (١٢٣٤هـ).

رُمز لها بـ(ج).

النسخة الرابعة:

نسخة أزهرية مطبوعة على يد ثُلَّةٍ من العلماء، وهي الطبعة الأخيرة من مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة (١٣٥٨ هـ ، ١٩٣٩ م)، ذات الرقم (٨٣٩).

كتب في آخرها:

(بحمد الله تعالى تم طبع الكتاب «تحفة المريد» لشيخ الإسلام إبراهيم بن محمد البيجوري على متن «جوهرة التوحيد»، للشيخ إبراهيم اللقاني، وبالهامش تقرير للشيخ أحمد الأجهوري مصححاً بمعرفتي رئيس التصحيح أحمد سعد علي، من علماء الأزهر الشريف . . . القاهرة).

غير أنها لم تخلُ من بعض الأخطاء التي تمَّ استدراكها من النسخ الخطية النفيسة.

وهي مرجعنا في إثبات تقريرات العلامة الشيخ أحمد الأجهوري رحمه الله تعالى كاملة على النص المحقق.

ورُمز لها بـ(ط).

○ ○ ○



منهج العمل في الكتاب

_ مقابلة النص على ثلاث مخطوطات، والتي وُصفت آنفاً، ورُمز لها بـ(أ) و(ب) و(ج).

وعلى النسخة المطبوعة في مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة (١٣٥٨ هـ، ١٩٣٩ م)، رقم (٨٣٩) والتي رُمز لها بـ(ط)، وإثبات أهم وأبرز الفروق التي تؤدي الى معنى مُغاير.

_ شكْل المنظومة شكلاً كاملاً، وشكْل ما احتاج إلى شكلٍ للإيضاح والبيان في النص.

_ تفقير النص، وتسويد العبارات الهامة، وتقسيمه إلى ثلاثة أقسامٍ؛ إلهيات ونبوات وغيبيات، ووضع عنوانٍ يُبين ما في كل فقرةٍ في النص، وقد تمَّ وضعها بين معقوفين [ ]، للدلالة على أنها ليست من النص، ممَّا يساعد على تَوضيحه وتَليين عبارته.

_ تخريج الآيات والأحاديث والآثار والنقولات.

_ كتابة تقريرات العلامة الشيخ أحمد الأجهوري التي قرَّرها على «تحفة المريد» تامة.

_ إعداد فهارس للكتاب.

والله أسأل وبِنَبيه أتوسل أن يتقبل هذا العمل، ويَنفع به كما نفع بأصله، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يَرزقنا شفاعة رسوله ﷺ، وأوليائه من العلماء العالمين، وأن يجعلها قرَّة عينٍ لمؤلفها الإمام الباجوري رحمه الله تعالى، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝١٢٧﴾ [البَقَرَة: ١٢٧].

وكتبه راجي رحمة ربه القريب المجيب

أحمد محمد خير الخطيب

دمشق الشام، المحروسة

بدعاء سيد الأنام عليه الصلاة والسلام

الثلاثاء ١٦/ محرم / ١٤٣٨هـ،

الموافق ١٨/ تشرين الأول / ٢٠١٦م.

○ ○ ○

صور النسخ المستعان بها:

هذه حاشية الشيخ الباجوري
على متن الجوهرة في علم التوحيد
حفظه الله

ومن نسخة المؤلف نقلت وكنت كلما كتبت صفحة مثلا قابلتها
فإن توقفت في فهم عبارة فاتهم نفسك او التأليف

للشافعي رضي الله عنه

راموز ورقة العنوان من (أ)

راموز الورقة الأولى من (أ)

راموز الورقة الأخيرة من (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المنفرد بالإعدام
والإيجاد المنزه عن شوائب النقص والأنداد وأشهد أن لا إله إلا الله
القديم المخالف لما عداه من الأشباه ... وهذا ... من المخلوقات
وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الصادق الأمين المبلغ لكل ما أمر
بتبليغه من رب العالمين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه جواهر المعارف
وأزهار رياض العوارف أما بعد فيقول أفقر الورى إلى ربه القدير
إبراهيم بن محمد الباجوري ذو التقصير إنه لما كان نظم العالم العلامة
والحبر البحر الفهامة ذي الفيض الداني الشيخ إبراهيم اللقاني الموسوم بجوهرة
التوحيد قد نظم فوائد هذا الفن في عقد نضيد وحوى من
نفائس الدرر ومحاسن الغرر ما يدهش الألباب ويفوق بالحسن العجاب
وقد ولع الناس بالدخول في رياض فوائده والأخذ من ثمار موائده
سألني وفد من الإخوان أصلح الله لي ولهم الحال والشان أن أكتب عليه
حاشية تسفر عن مطويات ما فيه من الرموز والأسرار وتكشف عن
سدول النقاب والأستار فلما انشرح صدري لذلك والله أعلم بما
هنالك صرفت زمام العزم نحو رياضه وأوردت الفكر في عبقري حياضه
وقد تيسر لي إذ ذاك بعض شوارح الناظم الهمام مع حواشي لنظم ولده
الشيخ عبد السلام ومع ما كتبه عليه ذات الإعلام وغير ذلك مما فتح
الله به السلام فالتقطت منها دررا نفيسة ومحاسن شريفة ونظمتها
في سلك التحبير والتصنيف وجعلتها حاشية على هذا المتن الشريف
وقد سميتها تحفة المريد على جوهرة التوحيد جعلها الله خالصة
لوجهه الكريم ونفع بها كل من تلقاها بقلب سليم والمرجو ممن اطلع
عليها أن ينظر إليها نظر اعتبار ويجر على ما فيها من الهفوات
أذيال الاستتار فالستر من شيم الكرام وإذاعة العورات من دأب اللئام
والله أسأل وبنبيه أتوسل أن يجعلها محل القبول إنه خير مأمول وأكرم
مسؤول وها أنا أشرع في المقصود بعون الملك المعبود فأقول

وبالله

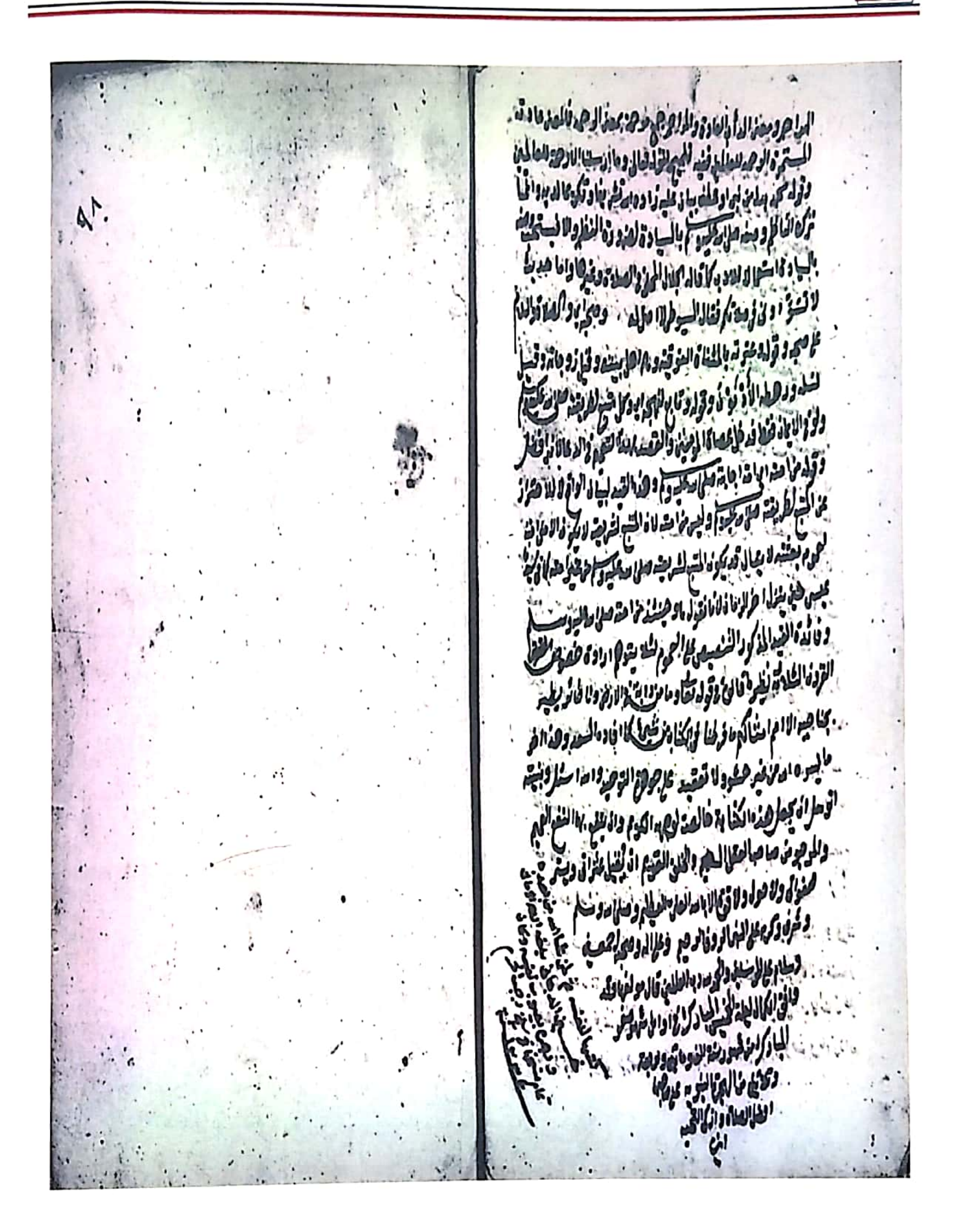
راموز الورقة الأولى من (ب)

لا يكون إلا من أمته لعموم بعثته إليه فلا يكون نبي شريعته صلى الله
عليه وسلم من غير أمته كما في سيدنا عيسى حين ينزل آخر الزمان إلا أنه لا يقول
... من أمته صلى الله عليه وسلم وفائدة التقييد المذكور التنصيص على
العموم لئلا يتوهم إرادة خصوص القرون الثلاثة نظرا ... وقوله
تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما
فرطنا في الكتاب من شيء كما أفاده السعد وهذا آخر ما يسره الله تعالى
من غير تحشية ولا تعقيد على جوهرة التوحيد والله أسأل وبنبيه
أتوسل أن يجعل هذه الكتابة خالصة لوجهه الكريم وأن ينفع بها النفع
العميم والمرجو من صاحب العقل السليم والخلق القويم أن يقبل عذري
ويستر هفواتي ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله وسلم
وشرف وكرم على النبي الرؤوف الرحيم وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام
على المرسلين والحمد لله رب العالمين وقد وافق نسخ هذه الأربع كراريس
الأول والثلاثة ... يوم الثلاثاء المبارك يومين خلت من شهر
ربيع الأول سنة ألف ومائتين وأربعة وسبعين من الهجرة النبوية على
صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم على يد الفقير إليه تعالى صالح ...
سبط عبد المنعم ... غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولكل
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم
والأموات وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وسلم والحمد لله رب
العالمين

م

راموز الورقة الأخيرة من (ب)

راموز الورقة الأولى من (ج)



راموز الورقة الأخيرة من (ج)

[المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ المنفردِ بالإعدام والإيجاد، المنزَّهِ عن شوائبِ النقصِ والأضداد.

وأشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ القديمُ المخالفُ لما عداه من الكائنات، الباقي وهالكٌ كلُّ ما[1] عداه من المخلوقات.

وأشهدُ أن سيِّدَنا محمداً عبدُهُ ورسولُهُ الصادقُ الأمين، المبلِّغُ كلَّ ما أُمر بتبليغه من ربِّ العالمين، صلَّى اللهُ عليه وعلى آلِهِ وصحبِهِ جواهرِ المعارف[2]، وأزهارِ رياض الفصاحة والعوارف.

أما بعدُ:

فيقولُ أفقرُ الورى إلى ربِّهِ القدير، إبراهيمُ بنُ محمدٍ الباجوريُّ ذو التقصير[3]:

إنه لمَّا كان نظمُ العالم العلَّامة، والحبرِ البحر الفهَّامة، ذي الفيضِ الداني، الشيخِ إبراهيمَ اللَّقاني[4]، الموسومُ بـ«جوهرة التوحيد»، قد نظمَ فرائدَ[5] هذا الفن في عِقدٍ نضيدٍ، وحوى من نفائسِ الدرر ومحاسن الغُرر ما يُدهِش الألبابَ، ويقضي بالعَجبِ العُجاب، وقد وَلِعَ الناسُ بالدخول في رياضِ فوائدِهِ، والأخذِ من ثمار موائده، سألني وَفْدٌ من الإخوان، أصلح الله لي ولهم الحال والشان: أن أكتبَ عليه حاشيةً تُسْفِرُ[6] عنه مطوياتِ ما فيه من الرموز والأسرار، وتكشفُ عنه سدول النقاب والأستار.

---

(١) في (أ) و(ج) و(ط): (من) بدلاً من (ما).

(٢) يعني: معدن المعارف؛ لأن جوهر الشيء ما خلقت عليه جبلته، وفيه أنهم هُيِّئوا لحمل المعارف، وبينه وبين المعنى الاصطلاحي ـ وهو ما قابل العرض ـ اشتراكٌ لاستظهار براعة الاستهلال.

(٣) انظر ترجمة العلامة الباجوري رحمه الله تعالى في التقديم (ص١٧).

(٤) انظر ترجمة العلامة برهان الدين اللقاني في التقديم (ص٩).

(٥) في (ب): (فوائد).

(٦) في (ط): (تفسر).

فلمَّا انشرح صدري لذلك، -والله أعلم بما هنالك-⁽¹⁾، صرفتُ زِمامَ العزم نحو رياضِهِ، وأوردت الفكرَ في عبقريٍّ حِياضِهِ⁽²⁾، وقد تيسَّر لي إذ ذاك بعض شرَّاح⁽³⁾ الناظم الهُمام، مع حواشي النظم وشرحِهِ للشيخ عبد السلام⁽⁴⁾، ومع ما كَتبه عليه السادة⁽⁵⁾ الأعلام، وغير ذلك ممَّا فتح به السلامُ⁽⁶⁾، فالتقطت منها درراً نفيسة، ومحاسنَ شريفة، ونظمتها في سلك التحْبير والتصنيف، وجعلتها حاشية على هذا المتن الشريف، وقد سمَّيتُها: «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»، جعلها الله خالصةً لوجهه الكريم، ونفع بها كلَّ من تلقَّاها بقلب سليم، والمرجوُّ ممَّن اطلع عليها أن ينظرَ إليها نظرَ اعتذار، ويجُرَّ على ما فيها من الهَفَوات أذيال الأستار، فالسَّتْرُ من شِيَم الكرام، وإذاعةُ العَوْرات من دأب اللئام، واللهَ أسأل، وبنبيِّهِ أتوسَّل: أن يَحُلَّ محلَّ القبول، إنه خيرُ مأمول وأكرم مسؤول.

○ ○ ○

(١) يعني: في هذا الإقدام والتهجُّم على شرح هذه المنظومة النفيسة.

(٢) العبقري: كل جليل نفيس فاخر، والظريف المستطرف، والعرب تسمي المستحسن والمستملح عبقريًّا.

(٣) في (ب) و(ج): (شوارح)، وهي ثلاثة شروح مشهورة؛ كبير ووسيط وصغير، اعتصرها ولده العلامة الشيخ عبد السلام في شرحه الذي حشَّى عليه العلامة الأمير الكبير أبدع الحواشي.

(٤) العلامة الشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللَّقاني، عُرف في هذا الفن بابن الناظم، قال عنه المحبي في «خلاصة الأثر»: (الحافظ المتقن الفهامة، شيخ المالكية في وقته بالقاهرة، كان في مبدأ أمره على ما حَكَى من أهل الأهواء المارقين، ولم يتفق أنه رُؤي بمصر في مكان إلا في درس والده البرهان، وكان إذا انتهى الدرس ينفقد فلا يوجد، ويمضي لما كان عليه حتى مات أبوه، فتصدَّر في مكانه بجامع الأزهر للتدريس، ونزع عمَّا كان عليه في أيام شبابه، وظهر منه ما لا يُخمَّن فيه من العلم والتحقيق، ولزمه غالب الجماعة الذين كانوا يحضرون درس والده، وانتفع به خلق كثير، وكان إماماً كبيراً محدثاً باهراً أصوليًّا، إليه النهاية، وله تآليف حسنة الوضع؛ منها «شرح المنظومة الجزائرية في العقائد»، وله ثلاثة شروح على عقيدة والده «الجوهرة»)، توفي رحمه الله تعالى سنة (١٠٧٨ هـ).

(٥) في (ب): (السادات).

(٦) في (ب): (مما فتح الله به السلام).

[ما يتعلَّقُ بالبسملةِ]

وها أنا أشرع في المقصود، بعون الملك المعبود، فأقول-وبالله التوفيق-:

قوله: (بسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيم) افتتح الناظم كتابه بالبسملة ثم بالحمدلة اقتداءً بالكتاب العزيز في ابتدائه بهما في الترتيب التوقيفي(١)، لا أنهما أولُ ما أُنزلَ؛ فإنه خلافُ ما في «صحيح البخاري» وغيره في بدء الوحي: من أن أولَ ما أُنزل: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العَلَق: ١](٢)، وقد نقلَ أبو بكر التونسي إجماعَ علماء كلِّ ملَّةٍ على أن الله سبحانه وتعالى افتتحَ جميع كتبه بـ (بسم الله الرحمن الرحيم)(٣)، وعملاً بخبر: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدأُ فيه بباسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ، فهو أبترُ» أو «أجذمُ»(٤) أو «أقطعُ» روايات(٥)؛ أي: ناقصٌ وقليلُ البركة، فهو وإن تمَّ حِسًّا، لا يتمُّ معنًى، مع خبر: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدأُ فيه بالحمدُ للهِ . . .» إلى آخره(٦).

والمراد بـ «الأمر»: ما يعمُّ القولَ كالقراءة، والفعلَ كالتأليف؛ ومعنى «ذي بال»: صاحبُ حالٍ(٧)؛ بحيث يُهتمُّ به شرعاً؛ أي: بألا يكون من سفاسف الأمور، وليس محرماً ولا مكروهاً، ويشترط أيضاً ألا يكون ذكراً محضاً، ولا جعلَ الشارعُ له مبدأً

(١) في (ب) زيادة: (أي: التعلقي من النبي ﷺ).

(٢) أخرجه البخاري (٣).

(٣) على أن البسملة ليست من خواصِّ الأمة المحمدية، أو أن الخصوصية باللفظ العربي، وانظر «روح المعاني» للعلامة الآلوسي (١/ ٣٩).

(٤) قوله (أجذم): يُقال: جذم الرجل يجذم بمعنى قطعت يده، والمصدر الجذم، أفاده صاحب «المصباح»، وعلى هذا فالأجذم بمعنى الأقطع، وأما مَن أصابه داء الجذام، فيقال له: مجذوم لا أجذم كما تدلُّ عليه عبارة «المصباح» أيضاً. انتهى أجهوري.

(٥) انظر «الأقاويل المفصلة في تخريج أحاديث البسملة» للعلامة المحدث محمد بن جعفر الكتاني رحمه الله تعالى، وخلاصته أن هذا الحديث حسنٌ لغيره، ثم رواية الحمد هي الأصح عندهم، وسيأتي التوفيق في كلام المصنف.

(٦) أخرجه أبو داود (٤٨٤٠)، وابن ماجه (١٨٩٤)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (٢٤٩٧)، والدارقطني (١/ ٢٢٩).

(٧) في (ط): (أي: صاحب حال).

غيرَ البسملة والحمدلة[١]؛ فخرجت سفاسفُ الأمور كلُبْس النعل والبُصاقِ والمُخاط، فلا تسنُّ البسملة ولا الحمدلة عليها، وخرج المحرَّمُ لذاته كالزنا، والمكروهُ لذاته كالنظر لفرج زوجته بلا حاجة[٢]، فتحرمُ على الأول، وتكرهُ على الثاني، بخلاف المحرَّمِ لعارض كالوضوء بماء مغصوب، والمكروه لعارض كأكل البصل، فلا تحرمُ على الأول، ولا تكره على الثاني، وخرج الذكر المحض كـ (لا إله إلا الله)، فلا تسنُّ التسمية عليه، بخلاف غيرِ المحض كالقرآن؛ لاشتماله على غير الذكر؛ كالأخبار والمواعظ، وخرج ما جعلَ الشارعُ له مبدأً غير البسملة والحمدلة؛ كالصلاة، فلا يبدأ بالبسملة ولا بالحمدلة، بل بالتكبير مثلاً.

فإن قلت: بين الخبرين المذكورين تعارضٌ، فكيف يمكن العمل بهما؟!

قلت: أجيبَ عن ذلك بأجوبة، أشهرُها: أن الابتداءَ نوعان: حقيقيٌّ؛ وهو الابتداءُ بما تقدَّمَ أمامَ المقصود ولم يسبقْهُ شيءٌ، وإضافيٌّ؛ وهو الابتداءُ بما تقدَّمَ أمامَ المقصود وإن سبقه شيءٌ، فبينهما العموم والخصوص المطلق[٣]، فحمل خبر البسملة على النوع الأول، وخبر الحمدلة على النوع الثاني، وإنما لم يعكس للكتاب وللإجماع.

لا يقال: إن هذا المؤلَّفَ شعرٌ على الراجح، خلافاً لمن قال: إن الرَّجَز ليس شعراً، وقد قال العلماء: لا يُبدأُ الشعرُ بالبسملة! لأنا نقول: الشعر الذي لا يُبدأُ بالبسملة هو الشعرُ المحرَّمُ؛ كهَجوِ من لا يحلُّ هجوُهُ، أو المكروهُ؛ كالتغزُّلِ في غيرِ معيَّن، وأما ما يتعلَّقُ بالعلوم كهذه المنظومة، فيبدأ بالبسملة اتفاقاً، وإنما لم يأتِ بها نظماً كما فعلَ الشاطبيّ حيث قال: [من الطويل]

بَـدَأْتُ بِـبِـسْـمِ اللهِ فِـي الـنَّـظْـمِ أَوَّلا

---

(١) في (ب) و(ج): (أو الحمدلة).

(٢) كمذهب المصنف مذهبُ الشافعية، انظر «تحفة المحتاج» (٧/٢٠٧).

(٣) أو الوجهي؛ إذ كل من الحقيقي والإضافي ابتداءٌ معتبر في الشرع، ويفترق الحقيقي بأنه لم يسبقه شيء، والإضافي يسبقه شيء أمام المقصود.

... إلى آخره[١]؛ لأنه خلاف الأولى.

ثم اعلم أن الباء في البسملة إما **للمصاحبة** على وجه التبرُّك، أو **للاستعانة** كذلك[٢]، ولا مانع من الاستعانة باسمه تعالى كما يستعانُ بذاته، والأولى جعلها للمصاحبة؛ لأن جعلها للاستعانة فيه إساءةُ أدب؛ لأنَّ باء الاستعانة تدخل على الآلة، فيلزم عليها جعلُ اسم الله مقصوداً لغيره لا لذاته، إلا أن يقال: إن من جعلها للاستعانة نظرَ إلى جهة أخرى؛ وهي أن الفعل المشروع فيه لا يتمُّ على الوجه الأكمل إلَّا باسمه تعالى، لكن قد يقال: مَظِنَّةُ الإساءة ما زالت موجودة[٣].

ومعناها الإشاري[٤]: بي كانَ ما كان، وبي يكونُ ما يكون، وحينئذٍ يكون في الباء إشارةٌ إلى جميع العقائد؛ لأن المراد: بي وجد ما وجد، وبي يوجد ما يوجد، ولا يكون كذلك إلا من اتَّصفَ بصفات الكمال وتنزَّهَ عن صفات النقصان[٥]، كما ذكره بعضُ أئمة التفسير[٦].

والاسمُ: مشتقٌّ عند البصريين من السُّمُوِّ؛ وهو العلوّ؛ لأنه يعلو مسمَّاه، وعند الكوفيين من (وَسَمَ) بصيغة الماضي؛ أي: (عَلَمَ) بصيغة الماضي أيضاً[٧]؛ لأن

---

(١) مطلع قصيدة «حرز الأماني» (ص ١٥)، والبسملة علمٌ على قولك أو كتابتك: باسم الله، منحوتة منه، دون قولك: الرحمن الرحيم، ولا يقال لها: التسمية، وانظر «الصحاح» و«تاج العروس» (ب س م ل).

(٢) يعني: على وجه التبرُّك أيضاً؛ وباءُ المصاحبة التي تكون بمعنى (مع)؛ كقولك: اشتريت الدار بآلاتها، وباء الاستعانة مثالُها قولك: كتبت بالقلم، فهي ـ كما سيذكر ـ تدخل على الآلة.

(٣) وعبارة العلامة الأمير في «حاشيته على إتحاف المريد» (ص ٧): (ورُدَّ بأن مظنة الإساءة ما زالت، فالأولى المصاحبة التبركية)، ولا حجَّة بالنص هنا؛ لأنه يمكن حمله على إرادة المصاحبة دون الاستعانة، والمسألة ذوقية، والخطب هين.

(٤) والتفسير الإشاري معانٍ ومواجيدُ يجدُها أرباب السلوك والقلوب الصافية عند التلاوة، بنحو ذلك عرفه العلامة الزركشي في «البرهان» (٢/ ١٧٠).

(٥) في (ب): (النقائص).

(٦) نقله العلامة الخطيب الشربيني في «السراج المنير» (١/ ٧)، فبفعله جلَّ شأنه قامت الأكوان، ورحمتُهُ وسعت كل شيء.

(٧) يقال: عَلَمَهُ ـ كنصره وضربه ـ عَلْماً: وسَمه. انظر «القاموس المحيط» (ع ل م).

الاشتقاق عندهم من الأفعال، فقولُ بعض العلماء: (وعند الكوفيين من الوَسْم بمعنى العلامة)(١) فيه تسمُّحٌ، ومعناه: ما دلَّ على مسمًّى، وأما قولهم: (كلمةٌ دلَّتْ على معنًى في نفسها . . .) إلى آخره، فهو اصطلاحٌ نحوي، وعُلم من التعريف المذكورِ أن الاسمَ غيرُ المسمَّى، وهو التحقيق(٢)؛ نعم إن أُريدَ به المدلولُ(٣)، كان عينَ المسمَّى، وبهذا يُجمعُ بين القولين(٤).

والله: علمٌ على الذات الواجبِ الوجود المستحقِّ لجميع المحامد(٥).

وقولنا: (الواجب الوجود . . .) إلى آخره: تعيين للمسمَّى، لا أنه من جملة المسمَّى على ما هو التحقيق، وإلا لكان كليًّا(٦)، وهو علمٌ شخصيٌّ؛ بمعنى أن مدلولَهُ معيَّنٌ في الخارج(٧)، لا بمعنى أنهُ قامت به مشخِّصات كالطول والبياض وهكذا(٨)؛

(١) انظر «فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان» (ص ٥)، و«السراج المنير» (١/٦).

(٢) قال إمامنا الغزالي رضي الله عنه في «المقصد الأسنى» (ص ٢٨ مكتبة القرآن بولاق): (والحقُّ أن الاسمَ غيرُ التسمية وغيرُ المسمَّى، وأن هذه ثلاثةُ أسماءٍ متباينة غير مترادفة).

(٣) فيقول: (الله) من غير إخطارٍ لصورة الحروف، ومِن غير إرادة لِلفظها.

(٤) قال العلامة المصنف في «حاشيته على شرح البردة» عند قول الإمام البوصيري: (إذا الكريم تجلى باسم منتقم): (قال أئمتنا: لا يتصف الباري تعالى بكونه خالقاً في الأزل إلا مجازاً، ولا نسلِّم أن كلَّ اسم عينُ المسمَّى؛ بل من أسمائه تعالى ما هو غيره، وهو ما دلت التسمية به على فعل؛ كالخالق).

(٥) كلمة (الذات) تأتي في استعمالهم مذكرة ومؤنثة، قال العلامة الفرهاري في حاشيته «النبراس»: (والذات: مؤنث، ويعبر به عن حقيقة الشيء القائم بنفسه؛ لأنها صاحبة الصفات القائمة بها)، وأما قولنا: فعلت كذا في ذات الله تعالى . . فمعناه: في رضاه، ومنه قول سيدنا خبيب رضي الله عنه:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ ... يبارك على أوصال شِلو مُمزّع

وانظر «الكليات» للكفوي (ص ٤٥٤).

(٦) يعني: لكان لفظ (الواجب الوجود) كليًّا، وهو ليس كذلك، فلا تعريف، بل هو تعيين فقط.

(٧) لا في الذهن فقط، ومعنى (في الخارج) إثبات للذات المقدس، فعلم الشخص لا يطلق على الجنس كعلم الجنس، بل ما وضع لمعين في الخارج لا يتناول غيره.

(٨) وهذا هو التحقيق، وقد نص الإمام في «تأسيس التقديس» (ص ١٢٩) أن لفظ الشخص من المتشابه، ويجب تأويله بمعنى الذات المعينة والحقيقة المخصوصة، وما ثبت أنه من المتشابه لا يجوز =

لاستحالة ذلك، ولا يجوزُ أن يقال ذلك إلا في مقام التعليم؛ لما فيه من إيهام ما لا يليقُ، وبذلك تعلم أنه ليس علماً بالغلبة خلافاً لمن زعم ذلك.

وهو اسم الله تعالى الأعظمُ عند الجمهور[1]، واختار النووي أنه الحيُّ القيُّوم[2]، وإنما تخلَّفَتِ الإجابةُ عند الدعاء به من بعض الناس لتخلُّفِ شروط الإجابة التي أعظمُها أكلُ الحلال.

و(الرَّحمنِ الرَّحيم) صفتان مأخوذتان من الرحمة بمعنى الإحسانِ، أو إرادةِ الإحسانِ، لا بمعناها الأصلي الذي هو رقَّةٌ في القلب تقتضي التفضُّلَ والإحسان؛ لاستحالة ذلك في حقِّهِ تعالى، فالرحمنُ الرحيمُ في حقِّهِ تعالى بمعنى المحسِنِ أو مريدِ الإحسان، لكن الأول بمعنى المحسِنِ بجلائلِ النعم؛ أي: بالنعم الجليلة، والثاني بمعنى المحسِنِ بدقائقِ النعم؛ أي: بالنعم الدقيقة؛ لأنَّ زيادةَ المبنى تدلُّ على زيادة المعنى غالباً[3]؛ وإنما جمعَ بينهما إشارةً إلى أنه ينبغي أن يُطلبَ منه تعالى النعمُ الحقيرةُ كما ينبغي أن يُطلبَ منه النعمُ العظيمةُ[4]؛ لأن الكلَّ منه وحدَهُ سبحانه وتعالى. ويتعلَّقُ بالبسملة أبحاثٌ كثيرة، فلا نطيلُ بذكرها.

○ ○ ○

= الاشتقاق منه، فلا يقال لصفاته تعالى: مشخصات، فقد ذكر الخطابي وغيره أنه لا يسمى شخصاً إلا جسم مؤلف له شُخوص وارتفاع كما في «التاج» (ش خ ص)، وقال: (وفي الحديث: «لا شخصَ أغيرُ من الله» [رواه مسلم «١٤٩٩»]، قال ابن الأثير: الشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور، والمراد به إثبات الذات، فاستعير لها لفظ الشخص)، فنقول: ذات وصفات، للتباين اللغوي والاصطلاحي بين الذات والشخص، قال العلامة الجرجاني في «تعريفاته» (ص ١٠٧): (الذات أعمُّ من الشخص؛ لأن الذات تُطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يُطلق إلا على الجسم).

(١) وفي قوله سبحانه: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العَنكبوت: ٤٥] إشارةٌ لذلك.

(٢) كما نقله الحافظ المناوي في «التيسير» (١/ ١٥٣)، وهو قول للحجة الغزالي وقواه الرازي، وذهب الشيخ الأشعري والقاضي الباقلاني وغيرهما إلى أن أسماء الله كلها عظيمة لا يجوز تفضيل بعضها على بعض، وما ورد من ذكر الاسم الأعظم المراد به العظيم، كذا نَقله السيوطي في «حاشيته على سنن ابن ماجه» (١/ ٢٧٤).

(٣) فصيغة المبالغة (فَعِل) اتفقوا أنها أبلغ من (فاعل)؛ مثل: حَذِر وفَهِم أبلغُ من حاذر وفاهِم.

(٤) ومعنى (الحقيرة) الصغيرة؛ مُقابلة بالعظيمة؛ ولذا سمَّى الصرفيون باب التصغير بباب التحقير؛ قال =

[ما يتعلَّقُ بالحمدلةِ]

١ ـ الحَمْدُ للهِ عَلَى صِلَاتِهِ ثُمَّ سَلَامُ اللهِ مَعْ صَلَاتِهِ

قوله: (الحَمْدُ للهِ . . .) إلى آخره، قال النوويُّ رحمه الله تعالى: (يستحبُّ الحمدُ في ابتداء الكتب المصنَّفة، وكذا في ابتداء دروسِ المدرسين، وقراءةِ الطالبين بين يدي المعلِّمين، سواءٌ قرأ حديثاً أو فقهاً أو غيرَهُما، وأحسنُ العبارات في ذلك: الحمدُ للهِ ربِّ العالمين) انتهى (١).

وإنما لم يأتِ بحرف العطف إشارةً إلى أن كلّاً من البسملة والحمدلة محصِّلٌ للمقصود في الابتداء، أو لاحتمالِ أن تكونَ إحداهما خبريةً والأخرى إنشائيةً، والصحيحُ أنه لا يجوزُ عطفُ الإنشاء على الإخبار وعكسه.

والحمدُ لغةً: الثناءُ بالكلام على الجميلِ الاختياري على جهة التبجيل والتعظيم، سواءٌ كان في مقابلة نعمة أم لا، فمثالُ **الأول** ما إذا أكرمَكَ زيدٌ، فقلت: زيدٌ كريمٌ؛ فإنه في مقابلة نعمة؛ ومثال **الثاني** ما إذا وجدت زيداً يصلِّي صلاةً تامَّةً، فقلت: زيدٌ رجلٌ صالحٌ؛ فإنه ليس في مقابلة نعمة.

والثناءُ ـ بتقديم المثلثة على النون ـ: هو الإتيانُ بما يدلُّ على التعظيم، وقيل: هو الذكرُ بخير، وضدُّهُ: النثاءُ بتقديم النون على المثلثة.

وإنما عبَّرنا **بالكلام** كما عبَّر به بعضُ المحققين ليشملَ التعريفُ حينئذٍ **الحَمْدَ القديمَ**؛ وهو حمدُ الله نفسَهُ بنفسِهِ، وحمدُهُ لأنبيائه وأوليائه وأصفيائه، **والحمدَ الحادثَ**؛ وهو حمدُنا لله تعالى، وحمدُ بعضِنا لبعض، فدخلَتْ **أقسامُ الحمد الأربعة**؛

= العلامة المجد في «قاموسه»: (وحقَّرَ الكلامَ تحقيراً: صغَّرَهُ) زاد في «التاج»: (وكذا حقَّر الاسم)، ومنه تسمية الصغائر محقَّرات؛ كما في «سنن ابن ماجه» (٤٢٤٣): «يا عائشةُ؛ إياكِ ومحقراتِ الأعمال»، ولو قال رحمه الله تعالى: (النعم الدقيقة) لكان أليق؛ ففي «فروق» العلامة العسكري: (الحقيرُ من كلِّ شيء: ما نقصَ عن المقدار المعهود لِجنسه، يقال: هذه دجاجة حقيرة؛ إذا كانت ناقصة الخلق عن مَقادير الدجاج، ويكون الصغر في السنِّ وفي الحجم)، ولا عتبَ بهجر تدقيقات الفروق.

(١) «الأذكار» (ص ٢١٤).

وهي: حمدُ قديمٌ لقديم، وحمدُ قديمٍ لحادث، وحمدُ حادثٍ لقديم، وحمدُ حادثٍ لحادث[١]؛ وأما تعبير بعضهم باللسان، فيلزمُ عليه ألا يكونَ التعريفُ شاملاً للقديم، إلا أن يُرادَ باللسان الكلامُ على سبيل المجاز المرسل؛ من إطلاقِ السبب وهو اللسانُ وإرادةِ المسبَّبِ وهو الكلامُ، ولا يرد أن التعاريفَ تُصانُ عن المجاز؛ لأن محلَّ ذلك ما لم يكن المجازُ مشهوراً كما هنا.

وقولنا: (**على الجميل الاختياري**) أي: لأجل الجميل الاختياري، ولو كان جميلاً في اعتقاد المحمود بزعم الحامد، وإن لم يكن جميلاً شرعاً؛ كنَهْبِ الأموال[٢]، وخرج بقيد (الاختياري) الاضطراريُّ؛ فإن الثناء عليه يسمى مدحاً لا حمداً، تقول: مدحتُ اللؤلؤةَ على حسنها، دون حمدتُها، وقال الزمخشري: (الحمدُ والمدحُ أخوان)[٣] بمعنى: أنهما مترادفان.

والاختياري إنما هو قيدٌ في المحمود عليه، لا في المحمود به، فقد يكون المحمودُ عليه اختياريًّا، والمحمودُ به اضطراريًّا، كما إذا أكرمكَ زيدٌ؛ فقلتَ: زيدٌ حسَنٌ[٤].

وأركان **الحمد** خمسة: حامدٌ، ومحمودٌ، ومحمودٌ به، ومحمودٌ عليه، وصيغةٌ.

ثم اعلم أن المحمودَ به والمحمودَ عليه قد يتحدان ذاتاً ويختلفان اعتباراً؛ كما إذا أكرمكَ زيدٌ؛ فقلت: زيدٌ كريم؛ فإن الكرم من حيث كونُهُ باعثاً على الحمد يقال له: محمودٌ عليه، ومن حيث كونُهُ مدلولَ الصيغة يقال له: محمودٌ به، وقد يختلفان

---

(١) وأمثلتها على الترتيب: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الزُّمَر: ٧٥]، ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٣٠]، ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ١٠]، «نعمَ العبدُ الحجَّامُ».

(٢) كقول اللصوص: زيدٌ لصٌّ ماهر، وكقول الناظر للعقبى حينما سُرق متاعُهُ: الحمد لله.

(٣) حكاه في «الكشاف» (١/ ٨)، وقال في «الفائق في غريب الحديث» (١/ ٣١٤): (وأما الحمدُ فهو المدحُ والوصفُ بالجميل)، وعامة أهل اللغة على التفريق الذي جرى عليه المصنف رحمه الله تعالى، وكذا العسكري في «فروقه» (ص ٥٠).

(٤) فالحسْنُ اضطراريٌّ وليس اختياريًّا، وعليه فالأصلُ أن يكون مدحاً، ولكنْ عندما لاحظنا النعمةَ هنا .. صار قولُ المنعَم عليه: (حسَنٌ) حمداً لا مدحاً، وكأنه قد اختار حمدَهُ بالمدح، وبهذا يكون المحمود به اضطراريًّا، فليُتنبه.

ذاتاً واعتباراً؛ كما إذا أكرمكَ زيدٌ؛ فقلت: زيدٌ عالم، فإن المحمودَ عليه هو الكرم، والمحمودَ به هو العلم.

فإن قلتَ: التقييدُ بالاختياري يُخرجُ الحمدَ على ذاته تعالى وصفاته(١)، فظاهرُهُ أنه لا يسمَّى حمداً، والتزمه بعضُهم، وقال: يسمَّى مدحاً.

قلتُ: أُجيبَ عن ذلك بأن المرادَ ما يشمَل الاختياريَّ حقيقةً وهو ظاهرٌ، أو حكماً والمرادُ بهِ ما كان منشأً للأفعال الاختيارية(٢)؛ كالذات وصفاتِ التأثير(٣)، أو ملازماً للمنشإ؛ كصفات غيرِ التأثير(٤).

وقولنا: (**على جهة التبجيل والتعظيم**) أي: على جهةٍ هي التبجيلُ والتعظيم، فالإضافة للبيان(٥)، وعطفُ التعظيم على التبجيل للتفسير؛ وخرجَ بذلك ما إذا كان على جهة الاستهزاءِ والسخرية، كما في قول الملائكة لأبي جهل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] أي: بزعمك عند قومك،

وعبارة الخازن ما نصُّه: (ذُقْ؛ أي: هذا العذاب، إنك أنت العزيز الكريم؛ أي: عند قومك بزعمك؛ وذلك أن أبا جهلٍ ـ لعنه الله ـ كان يقول: أنا أعزُّ البوادي وأكرمُهم، فتقول خزنة النار له ذلك على طريق الاستخفاف والتوبيخ)(٦) اهـ.

وفي الحقيقة هذا خارجٌ من أوّلِ الأمر؛ لأنه ليس ثناءً إلا بحسب الصورة، فهذا القيدُ عند التحقيق للإيضاح.

وأما **الحمد اصطلاحاً**: فهو فعلٌ ينبئُ عن تعظيم المنعِمِ من حيث كونُهُ منعِماً على الحامدِ أو غيرِهِ؛ سواءٌ كان ذلك **قولاً** باللسان، أو **اعتقاداً** بالجَنان، أو **عملاً** بالأركان

(١) كقول القائل مثلاً: الحمدُ لله على وُجود الله وعلى صفاته.

(٢) في (ب) و(ج): (لأفعال اختيارية).

(٣) سيأتي تقسيم الصفات إلى صفات تأثير وانكشاف ودلالة، وصفاتُ التأثير هي الإرادة والقدرة باتفاق، مع التكوين عند السادة الماتريدية.

(٤) كالحياة، والكلام، والعلم والسمع والبصر.

(٥) وتظهر بتقدير إسقاط المضاف وإبقاء المضاف إليه؛ لأنه المبيِّن.

(٦) كذا في تفسيره المسمى بـ«لباب التأويل في معاني التنزيل» (٤/ ١٢٠)

التي هي الأعضاء(١)، كما قال القائل: [من الطويل]

أَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّي ثَلَاثَةً ... يَدِي وَلِسَانِي وَالضَّمِيرَ المُحَجَّبَا(٢)

وإنما كان الاعتقادُ فعلاً لأنه التصميمُ بالقلب، وأما قولهم: (التحقيق أنه كيفٌ؛ أي: الصورة الحاصلة في النفس) فهو تدقيقٌ كلاميٌّ لا ينظرُ إليه هنا.

فإن قيل: الاعتقادُ لا ينبئ عن تعظيم المنعم(٣).

أُجيب بأنه ينبئُ لو اطُّلعَ عليه، أو أنه يُستدلُّ عليه بالقولِ، ويتحقَّقُ حينئذٍ حمدانِ؛ أحدُهما بالقول، والآخرُ بالاعتقاد المأخوذِ منه.

والشكر لغةً: هو الحمدُ اصطلاحاً، لكن بإبدال الحامدِ بالشاكر.

واصطلاحاً: صرفُ العبدِ جميعَ ما أنعمَ الله عليه به فيما(٤) خُلقَ لأجله(٥).

ثم اعلم أن (أل) في الحمد: إما للاستغراق، أو للجنس(٦)، أو للعهد، واللام في (لله) إما للاستحقاق، أو للاختصاص، أو للملك؛ فيتحصَّلُ من ذلك احتمالاتٌ تسعةٌ قائمةٌ من ضرب ثلاثة في ثلاثة، يمتنع منها جعل اللام للملك مع جعل (أل)

---

(١) انظر «التعريفات» للشريف الجرجاني (ص ٩٣)، وهو الحمد العرفي أيضاً، واختُلف في معنى (اصطلاحاً) هنا، وانظره عند العلامة الأمير في «حاشيته على إتحاف المريد» (ص ١٠).

فائدة: قال الفرهاري في مقدمات حاشيته على السعد «النبراس»: (وما يقال من أن الحمد لا يكون إلا على الجميل الاختياري .. فلم يصح، بل الكمال كلُّه محمود).

(٢) أورده الزمخشري في «تفسيره» (١/٨)، والحمدُ بالضمير كاستشعار عظمة المولى الجليل في القلب وتخشُّعه واستصغار نفسه، وبه تَعلم دخول الذِّكر الخفي والتفكُّر في هذا الباب.

(٣) معناه: الاعتقاد لا يُطَّلع عليه، فهو لا يُنبئُ، ففات التعريف!

(٤) في (ب): (إلى ما) بدلاً من (فيما).

(٥) وتظهر عظمةُ الشكر باجتناب المنهيات، وبهذا يُميز عن الحمد، قال صاحب «قوت القلوب» (١/٢٨٣): (من صبر ألا يعصي الله بنعمة فقد شكرها)، وقال إمامنا الغزالي: (كلُّ فعل وافقَ مقتضى الحكمة حتى انساقَتِ الحكمةُ إلى غايتها .. فهو شكرٌ، وكلُّ ما خالفَ ومنعَ الأسباب من أن تنساقَ إلى الغاية المرادة بها .. فهو كفران)، ثم بيَّن أن حقيقة الشكر ترجع إلى كون العبد مستعمَلاً في إتمام حكمةِ الله تعالى، ثم قال: (فأشكرُ العباد أحبُّهم إلى الله وأقربُهم إليه)، وبهذا يَتجلى لك الفرقُ بين الحمد العُرفي والشكر العرفي.

(٦) قال العلامة الفرهاري في «النبراس»: (اللام للجنس أو للاستغراق، والحاصل واحد، ومن نسب =

للعهد إذا جُعلَ المعهودُ هو الحمدَ القديمَ فقط؛ لأن القديمَ لا يُملكُ، بخلاف ما إذا جُعل المعهودُ حمدَ مَنْ يُعتدُّ بحمده؛ كحمده تعالى وحمدِ أنبيائه وأوليائه وأصفيائه؛ لأن المعهود حينئذ هو الجملة المركبة من القديم والحادث[1]، **والقاعدة**: أن المركَّبَ من القديم والحادث حادثٌ؛ فيصحُّ أن يملكَ[2].

قوله: (عَلَى صِلَاتِهِ) أي: لأجل صِلاته؛ فـ (على) للتعليل؛ على حدِّ قوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥]، والجار والمجرور متعلِّقٌ بالحمد. واغتُفرَ الفصلُ بين المصدرِ ومعمولِهِ بالخبرِ[3] لأنَّ ذلك يُغتفرُ في الجار والمجرور، وبعضُهم جعله خبراً بعد خبر، فيكون المصنِّفُ قد حمِدَ أوَّلاً في مقابلة الذات، ثم حمدَ ثانياً في مقابلة الصِّلات.

ثم إن الصِّلات ـ بكسر الصاد ـ: جمع صِلَة؛ وهي العطيَّةُ؛ بمعنى الشيء المُعطَى كما هو المتبادر، أو بمعنى الإعطاءِ، وهو أولى؛ لأنه حمدٌ على صفة المولى بلا واسطة، والحمدُ على الشيء المعطَى حمدٌ على الصفة بواسطة؛ وإنما اختارَ الحمدَ المقيَّد دون المطلق[4]، لأن المقيَّد أفضلُ من المطلق؛ فإنه يُثابُ على المقيَّد ثوابَ الواجب؛ لكونه في مقابلة نعمة، فهو كأداءِ الديون[5]، وبعضُهم ذهب إلى أن المطلقَ أفضلُ.

○ ○ ○

= الأول للمعتزلة والثاني لأهل السنة - أخذاً من ظاهر عبارة «الكشاف» - . . فقد وهم؛ إذ اختصاصُ الجنس يفيد الاستغراق، والمعتزلة وإن أسندوا الأفعال إلى العباد . . لكنهم لا ينكرون اختصاص المحامد كلها به تعالى؛ لاعترافهم بأن الحق سبحانه هو خالق القدرة فيهم).

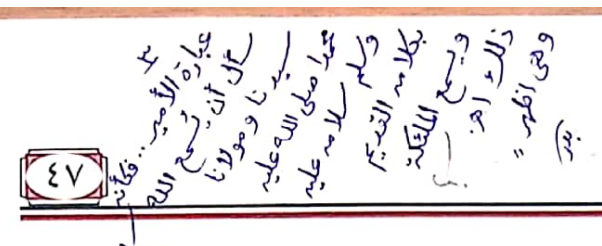
(١) وإنما جعله معتدًّا به كهذا الحمد الذي لا شكَّ في كماله . . ليكون معهوداً، فلو قلنا: أي حمد . . تعيَّن جعل (أل) للاستغراق أو للجنس، والقديم هنا: هو حمدُ الله لنفسه سبحانه، والحادث هنا: هو حمدُ أنبيائه له جلَّ وعز.

(٢) والتركيب هنا ذهنيٌّ كما لا يخفى، وليس تركيباً حقيقيًّا؛ لاستحالته، فلذلك كان حادثاً، أو قلْ: هو اعتباريٌّ يختلف شأنُهُ باختلاف التعلُّق، وعليه فهو قديمٌ باعتبار وحادثٌ باعتبار.

(٣) المصدر هنا: الحمد، ومعموله: على صلاته، والخبر: لله.

(٤) قوله: («المطلق» المراد بالمطلق ما كان في مقابلة جميل غير نعمة، وليس المراد به ما لا مقابل له؛ لأن حقيقة الحمد الثناء لأجل جميلٍ اختياريٍّ، فلا بدَّ له من مقابل). انتهى أجهوري، وفي (ب): (على الحمد)، وفي (ط): (على).

(٥) وجه التشبيه هنا كونه واجب الأداء، والواجب - فيما عدا ما استثني - أفضل من النفل.



[ما يتعلَّقُ بالصلاةِ والسلامِ على رسولِ اللهِ ﷺ]

قوله: (ثُمَّ سَلَامُ اللهِ . . .) إلى آخره: يحتمل أن تكون (ثم) للاستئناف، ويحتمل أن تكون للعطف؛ وعلى الثاني: فيحتمل أن تكون للترتيب الذكري، وأن تكون للترتيب الرُّتبي؛ لأن رتبةَ ما يتعلَّق بالمخلوق من الصلاة والسلام متأخرةٌ ومتراخيةٌ عن رتبة ما يتعلَّقُ بالخالق من البسملة والحمدلة.

ومعنى (سلام الله) : تحيَّتُه اللائقةُ به ﷺ بحسب ما عنده تعالى، كما تشعرُ به إضافته له تعالى، فالمطلوب[1] تحيةٌ عُظمى بلغت الدرجةَ القصوى، فتكون أعظمَ التحيَّاتِ؛ لأنه ﷺ أعظمُ المخلوقات؛ والمراد بالتحية في حقِّهِ ﷺ كما أفاده السنوسيُّ في «شرح الجزائرية»: أن يُسمِعَهُ كلامَهُ القديم الدالَّ على رفعة مقامِهِ العظيم[2].

ولم يرتضِ بعضُهم تفسيرَ (السلام) بالأمن وإن ذكره السنوسيُّ وغيرُهُ[3]؛ لأنه ربما أشعرَ بمَظِنَّة الخوف، مع أن النبيَّ ﷺ - بل وأتباعَهُ - لا خوفَ عليهم، نعم يخافُ ﷺ خوفَ مهابةٍ وإجلال، ولذلك قال ﷺ: «إنِّي لأخوفُكُمْ مِنَ اللهِ»[4].

فإن قيل: إن السلامَ يؤخَّرُ عن الصلاة كما جرى به عرْفُ الاستعمال؛ لآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، فما بال المصنِّفِ قدَّمَهُ عليها؟

أجيب بأن ذلك لضرورة النظم[5]، على أنه أشار بلطْفٍ إلى أن رتبتَهُ التأخيرُ؛ حيث أدخل (مع) على الصلاة، وهي تدخلُ على المتبوع، يقال: جاء الوزير مع السلطان، دون العكس.

قوله: (مَعْ صَلَاتِهِ) بإسكان العين هنا على اللغة القليلة لأجل الوزن، وإن كان الأفصحُ فتحَها.

ومعنى (صلاته): رحمته المقرونة بالتعظيم كما تشعرُ به الإضافة إلى ضميره

---

(١) في (ب): (فالمطلق) بدل (فالمطلوب).

(٢) انظر: «شرح الجزائرية» (ص ٣٥)، ونقله العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ١٠ - ١١).

(٣) المصدر السابق (ص٣٥)، ورجحه السنوسي فيها على التحية.

(٤) أخرج البخاري (٥٠٦٣) بلفظ: «إني لأخشاكم لله».

(٥) في (ب): (لموافقةِ الشطْرة الأولى؛ حيث قال: «على صِلاتِهِ»).

تعالى، وهذا هو اللائقُ بالمقام، وقيل: هي مطلقُ الرحمة؛ سواءٌ قرنت بالتعظيم أم لا، لكنَّ هذا بيانٌ للصلاة في حدِّ ذاتها بقطع النظر عن المقام، وينبني على هذا الخلافِ العطفُ في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧]؛ فعلى الأول: يكون من عطف العامِّ على الخاصِّ، وعلى الثاني: من عطف التفسير.

وقد فسَّرَ الجمهور الصلاةَ بأنها من الله **الرحمة**، ومن الملائكة **الاستغفار**، ومن غيرهم ولو حَجَراً وشَجَراً ومَدَراً **التضرُّعُ والدُّعاءُ**، فقد ورد أنها صَلَّتْ عليه كما رواه الحلبي في «السيرة»[(١)]، وإن اشتهر أنها سلَّمت عليه فقط، وإن شئتَ قلتَ -وهو الأخصر-: هي من الله الرحمة، ومِن غيره الدعاء؛ وحينئذ يكون شاملاً للاستغفار وغيره؛ واختار ابن هشام في «مغنيه»: أنها العَطْفُ بفتح العين، وهو بالنسبة لله الرحمة . . . إلى آخِره[(٢)]، ويترتَّبُ على هذا الخلاف أنها مِن قَبيل المشترك اللفظي على الأول؛ وضابطه: أن يتَّحدَ اللفظ ويتعدَّدَ المعنى والوضعُ، ومِن قَبيل المشترك المعنوي على الثاني، وضابطه: أن يتَّحد كلٌّ من اللفظ والمعنى والوضعِ، والتحقيقُ: الثاني، وإن رجَّحَ بعضُهم الأول[(٣)].

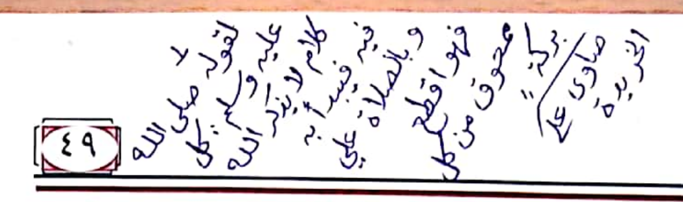
والصحيح أنه ﷺ ينتفعُ بصلاتنا عليه كباقي الأنبياء، لكن لا ينبغي التصريحُ بذلك إلا في مقام التعليم، كما أشارَ إلى ذلك بعضُهم بقوله: [من الرجز]

وَصَحَّحُوا بِأَنَّهُ يَنْتَفِعُ ... بِذِي الصَّلَاةِ شَأْنُهُ مُرْتَفِعُ
لَكِنَّهُ لَا يَنْبَغِي التَّصْرِيحُ ... لَنَا بِذَا القَوْلِ وَذَا صَحِيحُ

(١) أخرج مسلم (٢٢٧٧) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل البعثة، وإني لأعرفه الآن».
انظر: «السيرة الحلبية» (١/ ٣٢١).

(٢) وعبارته في «مغني اللبيب» (ص ٧٩١): (الصواب عندي أن الصلاة لغةً بمعنًى واحد، وهو العطف، ثم العطفُ بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى الرحمة، وإلى الملائكة الاستغفار، وإلى الآدميين دعاء بعضهم لبعض).

(٣) اتحاد اللفظ في المشترك المعنوي ظاهر، والمعنى كذلك، والذي هو هنا العطف، وهو معنى الرحمة، ولكنه اعتباري بحسب ما يضاف إليه، وكذا اتحد وضع الواضع، وأما أنها من المشترك اللفظي . . فاللفظ واحد والمعنى والوضع متعدِّدان كما يظهر.



وقيل: المنفعة عائدةٌ على المصلِّي ليس إلَّا؛ لأنه ﷺ قد أُفرغت عليه الكمالاتُ، ورُدَّ بأن ما مِنْ كمالٍ إلا وعند الله أعلى منه، والكاملُ يقبلُ الكمالَ؛ لكن لا ينبغي للمصلِّي أن يلاحظَ ذلك، بل يلاحظُ أنه يتوسَّلُ به ﷺ عند ربِّهِ في نيل مقصودِهِ[1].

وفي كلام المصنِّف نوعٌ من المحسِّنات البديعية يسمَّى بالجناس المحرَّف؛ وهو ما تماثلَ ركناهُ في الحروف لا في الحركات[2]؛ فإنه عبَّرَ أولاً بصِلاته بكسر الصاد، ثم عبَّرَ بصَلاته بفتحها، وفي هذا البيت مع ما بعده التضمينُ؛ وهو كما في «شرح شيخ الإسلام على الخزرجية»: (تعلُّقُ قافية البيت بما بعدها)[3]، وهو مغتفرٌ للمولَّدين عند بعضهم.

وإثباتُ الصلاة والسلام في صدر الكتب والرسائل حدثَ في زمن ولاية بني هاشم[4]، ثم مضى العملُ على استحبابه، ومن العلماء من يختمُ بهما الكتاب أيضاً كما في «شرح المصنف الصغير»[5].

❍ ❍ ❍

[تعريفُ النبيِّ والرسولِ وبيانُ أعدادهم عليهم أفضلُ الصلاة والسلام]

٢ ـ عَـلَـى نَـبِـيٍّ جَـاءَ بِـالـتَّـوْحِـيـدِ وَقَـدْ خَـلَا الـدِّيـنُ عَـنِ الـتَّـوْحِـيـدِ

قوله: (عَلَى نَبِيٍّ) أي: كائنان على نبي، فالجار والمجرور متعلِّق بمحذوف خبر المبتدأ، وليس من باب التنازع؛ لأن بعضهم منعَهُ في الجوامد، وإنما عدَّى الدعاءَ بـ(على) مع أن الدعاء إن كان بخير تعدَّى باللام، وإن كان بشرٍّ تعدَّى بـ (على)، لأن

(١) فائدة: صرَّح أبو إسحاق الشاطبي في «شرح الألفية» بأن الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام من العمل الذي لا يَدخله رياء، بل هو مقبول، بمعنى أن العبد إن خُتم له بالإيمان.. وجد حسنتها مقبولة. انظر بحثه عند العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ١٢).

(٢) انظر «جواهر البلاغة» (ص ٣٢٨)، وجوَّد جمع أمثلته ابن معصوم في «أنوار الربيع».

(٣) شرح الخزرجية المسمى «فتح رب البرية على القصيدة الخزرجية» لشيخ الإسلام زكريا (ص ١١٢ رسالة ماجستير).

(٤) انظر «هداية المريد لجوهرة التوحيد» للناظم اللقاني (١/ ٧٨)، وبنو هاشم هم العباسيون، على أن بني أمية هم الأمويون.

(٥) انظر «هداية المريد لجوهرة التوحيد» للناظم اللقاني (١/ ٧٨).

محلَّ ذلك ما لم يكن بعنوان الصلاة والسلام؛ للفرق الظاهر بين (صلَّى وسلَّم عليه) و(دعا عليه)؛ إذ الأوَّلُ لا يُفهمُ منه إلا المنفعةُ، والثاني لا يُفهمُ منه إلا المضرَّةُ، وأيضاً في التعبير بـ (على) إشارةٌ إلى شدَّة التمكُّن[(١)].

والنبيءُ ـ بالهمز وتركه ـ مأخوذٌ من النبأ؛ وهو الخبر؛ لأنه مخبِرٌ -بكسر الباء- فإنه يخبرُنا بالأحكام عن الله تعالى إن كان رسولاً أيضاً، فإنْ كانَ نبيًّا فقط، أخبرنا بأنه نبيٌّ ليُحترَم، أو هو مخبَرٌ بفتحها؛ لأنَّ جبريلَ يخبره عن الله، أو مأخوذٌ من النَّبْوة، وهي الرِّفعة[(٢)]؛ لأنه مرفوعُ الرتبة، فإنه ما من نبيٍّ إلا وهو أفضلُ من أمته، أو رافعٌ رتبةَ مَنْ تبعه، فعلى كلٍّ (فَعِيل) صالحٌ لاسم الفاعل واسم المفعول[(٣)].

وعبَّر بالنبي ولم يعبِّرْ بالرسول إشارةً إلى أنه يستحقُّ الصلاة والسلام بوصف النبوة كما يستحقُّها بوصف الرسالة، وموافقةً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وعرَّفوا النبيَّ بأنه إنسانٌ ذكرٌ حرٌّ من بني آدم، سليمٌ عن منفِّرٍ طبعاً، أُوحيَ إليه بشرعٍ يَعملُ به وإن لم يُؤمرْ بتبليغه، وأما الرسول فيعرَّفُ بما ذُكرَ، لكن مع التقييدِ بقولنا: وأُمرَ بتبليغه[(٤)]، فبينهما العمومُ والخصوصُ المطلق؛ لأن كلَّ رسولٍ نبيٌّ ولا عكسَ، وجعل بعضهم الرسولَ أعمَّ، قال: لأن الرسلَ تكون من الملائكة، وقال العلامة السعد التفتازاني: (هما متساويان)[(٥)]، وقيل: بينهما العموم والخصوص الوجهي؛ لأن النبيَّ فقط من أُوحيَ إليه بشرع يُعمل به واختُص به، والرسول فقط

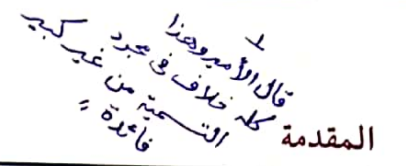
(١) وقال الفرهاري في مقدمات «النبراس»: («على» لا توجبُ الاستعلاءَ الحقيقي؛ وإلا لم يجزْ قولك: توكلت على الله).

(٢) في «الصحاح»: (النَّبْوة والنباوة: ما ارتفع من الأرض، فإن جعلت النبي مأخوذاً منه؛ أي: إنه شرف على سائر الخلق . . فأصله غير الهمز)، وتركُ الهمز في النبيِّ عند اللغويين لا عند القرَّاء أفصحُ.

(٣) فيقاس عليه ما كان من الرباعي كما هو الحال من القول الأول لا الثاني.

(٤) ركن تعريف النبي والرسول هو الإيحاء له بشرع، وما وراء ذلك فلم يقع فيه إجماع قطعي.

(٥) انظر: «شرح المقاصد» (٥/٥) حيث قال: (النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه، وكذا الرسول، وقد يخص بمن خُصَّ بشريعة وكتاب).



من أُوحيَ إليه بشرع يعملُ به ويبلِّغُهُ لغيره ولم يَختصَّ بشيءٍ منه. فإن اختصَّ بالبعض وبلَّغَ البعض فهو نبيّ ورسول(١).

وخرج بالإنسان بقيةُ الحيوانات، وكفرَ من قال: (في كل أمة نذير) بمعنى أنه في كلِّ جماعة من الحيوانات رسولٌ(٢)، وأما قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فَاطِر: ٢٤]، فهو في أمم البشر الماضية.

وخرج بالذكر: الأنثى، بناءً على أنه يقال لها: إنسان، وقال بعضهم: يقال لها إنسانة، كما قال القائل(٣): [من مجزوء الرجز]

إِنْسَــــانَــــةٌ فَــتَّــانَــــةٌ بَــدْرُ الـدُّجَـى مِـنْـهَـا خَـجِـلْ

وعليه فتكون الأنثى خرجت بالإنسان، والقول بنبوة مريم وآسية امرأةِ فرعون(٤) وحوَّاء وأم موسى ـ واسمها يوحانذ بالذال المعجمة ـ وهاجر وسارَّة، فهو مرجوح، قال صاحب «بدء الأمالي»(٥): [من الوافر]

---

(١) وشهد لقوله هذا بقوله سبحانه: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مَريَم: ٥٤] وذهب بعضهم - كما ذكر الفرهاري - إلى أن النبي أمدح من الرسول؛ لأن الرسول يطلق عرفاً على كل من أُرسل، بخلاف النبي.

(٢) لما في ذلك من امتهان لمكانة النبوة، والقول بتكليف ما لم يكلف، هذا بعد التعليم والبيان، أما إن اعتقد نبيًّا من الجن.. فقد اتبع قولاً مهجوراً، قال الإمام الرازي في تفسيره «مفاتيح الغيب» (١٣/ ١٥٠): (اختلفوا هل كان من الجنِّ رسول أم لا؟ فقال الضحاك: أرسل من الجنِّ رسل كالإنس)، ثم قال عن وجوب أن يكون الرسول إنساناً: (وما رأيت في تقرير هذا القول حجةً إلا ادعاءَ الإجماع، وهو بعيد؛ لأنَّه كيف ينعقدُ الإجماعُ مع حصول الاختلاف؟!)، وسيأتي الحديث عنه.

(٣) هو للثعالبي كما صرح به في كتابه «خاص الخاص» (ص ٢٢٩)، وهو وإن كان من المولدين إلا أنه قد صرح بعضُ أئمة اللغة بأنه لغةٌ قليلة كما في «التاج» (أ ن س) مع بحث فيه يُنظر.

(٤) قوله: (وامرأة فرعون) زيادة في (ط)، وسقطت من (ب) و(ج)، قال في «ضوء المعالي في شرح بدء الأمالي» (ص٨٣): (وقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة: مريم وآسية وسارة وهاجر، وزاد العلامة المتقن السراج ابن الملقن في «شرحه لعمدة الأحكام»: حواء وأم موسى عليه السلام).

(٥) انظر «ضوء المعالي في شرح بدء الأمالي» للقاري (ص٨٣) وعبارة: أي: فعل قبيح. من «ضوء المعالي».

وَمَا كَانَتْ نَبِيًّا قَطُّ أُنْثَى ۝ وَلَا عَبْدٌ وَشَخْصٌ ذُو فَعَالِ

أي: فعل قبيح (١).

وخرج **بالحرِّ**: الرقيق، ولا يردُ لقمانُ؛ لأنه لم يكن نبيًّا، بل كان تلميذَ الأنبياء؛ لأنه ورد أنه كان تلميذاً لألف نبيٍّ.

وخرج بقولنا: (من بني آدم) الجنُّ والملائكة، بناءً على أن الإنسان مأخوذٌ من النَّوس؛ وهو التحرُّك، يقال: ناسَ إذا تحرَّك، فيشمل الجنَّ والمَلَكَ، فيحتاج لإخراجهما بما ذكر، وأما على أنه مأخوذ من الأُنْس فيختصُّ ببني آدم، فلا يحتاج لإخراجهما بما ذكر، ولا يردُ قوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] لأن معناه ـ والله أعلم ـ ألم يأتكم رسلٌ من بعضكم وهم الإنس، أو المراد برسلِ الجنِّ السفراءُ منهم؛ أي: النوَّابُ منهم عن الرسول، لا رسلٌ من عند الله تعالى، ولا يردُ أيضاً قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [الحج: ٧٥] لأن معناه ـ والله أعلم ـ أنهم سفراءُ بين الله وبين أنبيائه ليبلغوهم عن الله الشرائع.

وخرج بالسليم عن **المنفِّر**: غيرُ السليم عنه، فمن كان فيه منفِّرٌ كعمًى وبَرَصٍ وجُذامٍ، لم يكن نبيًّا ولا رسولاً، ولا يردُ بلاءُ أيوب وعمى يعقوب؛ لأنه أمرٌ ظاهري وليس حقيقيًّا، ولا يردُ أيضاً بناءً على أنه حقيقيٌّ لطُرُوِّهِ بعد تقرُّر النبوة (٢)، **والكلام فيما قارنها**.

وقد اختُلفَ في **عدد الأنبياء**: فقيل: مئةُ ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وقيل: مئتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً، واختُلفَ أيضاً في **عدد الرسل** منهم: فقيل: ثلاثُ مئة وثلاثة عشر، وقيل: وأربعة عشر، وقيل: وخمسة عشر (٣)، **والأسلمُ الإمساكُ عن ذلك**؛ لقوله تعالى لنبيِّهِ ﷺ: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

---

(١) الفعال ـ بفتح الفاء ـ: يُقال للحسن والقبيح، والسياق هنا مُقرِّر للقبيح.

(٢) هذا هو التحقيق عنده، وقد قال العلامة الشهاب في حاشيته على البيضاوي «عناية القاضي» (٥/١٢٩): (والذي صحَّحوه أنه ليس فيهم أعمى، ولم يذكروا تفصيلاً بين الأصلي والعارض)، وقال الإمام في «مفاتيح الغيب» (١٨/٣٩١): (اعلم أن أصحابنا يجوِّزون العمى على الأنبياء).

(٣) انظر الروايات في «الدر المنثور» (٢/٧٤٦).

واعلم أن التنوينَ في (نبيٍّ) للتعظيم، والإبهامُ فيه يرفعُهُ ما يأتي في كلامه، وهو قوله: (محمد العاقبُ لرسل . . .) إلى آخره[١]، بعدُ إن شاء الله تعالى.

قوله: (جَاءَ . . . إلى آخره): هذه الجملة صفةٌ لنبيٍّ؛ كما هو القاعدة من أن الجمل بعد النكرات صفات[٢]، وقد قيَّدَ الناظمُ هذه الجملة بقوله: (وقد خلا الدين عن التوحيد) لأنه حال من فاعل (جاء)، والحال قيدٌ في عاملها، فصارت الصفة بهذا الاعتبار مخصِّصةً للموصوف وقاصِرةً له على نبيِّنا ﷺ؛ لأنه لم يأتِ نبيٌّ بالتوحيد في حال خُلوِّ الدين عن التوحيد إلا نبيُّنا ﷺ، والمراد بالمجيء: الإرسالُ، فتفسيرُهُ به تفسيرٌ مرادٌ؛ لأنه تفسيرٌ بالسبب، فإن الإرسالَ سببٌ للمجيء.

وقد أرسلَهُ الله تعالى على رأس الأربعين سنةً[٣] إلى جميع المكلَّفين من الثَّقَلَين؛ أي: الإنسِ والجنِّ، سُمِّيا بذلك لأنهما أثقلا الأرضَ، وقيل: لثِقَلهما بالذنوب، وقيل: لثقل ميزانهما بالحسنات[٤].

وخرج بالثقلين الملائكةُ؛ فإنه لم يُرسَلْ إليهم إرسالَ تكليفٍ، بل أُرسل إليهم وإلى غيرهم من سائر الحيوانات والجمادات إرسالَ تشريفٍ[٥]؛ لأن طاعتهم جبليَّةٌ لا يكلَّفون بها[٦]، وهذا هو الذي اعتمده الرملي في «شرح المنهاج»[٧]، وخالفه الشيخ ابن حجر، وعبارته بعد قول المصنف: («عبده ورسوله»): لكافَّة الثقلين الإنسِ والجنِّ

---

(١) قوله: (وهو قوله: «محمد العاقب لرسل . . . إلخ»)، زيادة من (ب).

(٢) وبعد المعارف أحوال؛ لأن الجملةَ في العربية نكرةٌ دوماً، فإذا سبقها نكرةٌ . . وافقتها بوصفها، وإن سبقتها معرفةٌ . . كانت حالاً؛ لأن الأصل في الأحوال التنكير، ولو جعلناها صفة . . لوقع التخالف بين الصفة والموصوف في التعريف والتنكير، وقل مثلَ هذا في الظرف والجار والمجرور.

(٣) انظر «شرح المواهب اللدنية» للزرقاني (١/ ٣٨٥).

(٤) في «تاج العروس» (ث ق ل): (لأنهما فُضِّلا بالتمييز الذي فيهما على سائر الحيوان).

(٥) فشَرُفُوا بالإقرار له بالنبوة والرسالة، أما الملائكة . . فظاهر، وأما الحيوانات والجمادات . . فبما ثبت في بعض الأخبار بتسليمها عليه بلفظ النبوة والرسالة، ونقل الإمام في «مفاتيح الغيب» (٢٤/ ٤٢٩) الإجماع أنه عليه السلام لم يكن رسولاً إلى الملائكة.

(٦) يعني: لا تُصيبهم بها مشقة.

(٧) هو عند الرملي الكبير في «فتاويه» (٤/ ٣٠٤)، ونقله ابنه في «نهاية المحتاج» (١/ ٣٣).

إجماعاً معلوماً من الدين بالضرورة، فيكفر منكره، وكذا الملائكة كما رجَّحَهُ جمعٌ محقِّقون كالسبكي ومن تبعه، وردُّوا على من خالف ذلك . . .) إلى آخر عبارته[١].

والتعبير برأس الأربعين يفيدُ أنه بُعثَ عند استكمالها من غير زيادةٍ ولا نقصٍ، وهو الصحيح الذي عليه الجمهور[٢]، ولكن هذا لا يتمُّ إلا لو كانت البعثةُ في شهر الولادة، مع أن المشهورَ أنه وُلدَ في ربيع الأول وبُعثَ في رمضان، فله حين البعث أربعون سنة ونصفُ سنة، إن كان البعث في رمضانَ الواقعِ بعد السنة المتمِّمةِ للأربعين، أو تسعٌ وثلاثون ونصف إن كان البعث في رمضان الواقع في أثناء السنة المتمِّمة للأربعين، فمن قال: أربعون سنة، ألغى الكسْرَ على الأول، أو جبرَهَ على الثاني.

وقال بعضهم: كان ابتداءُ الوحي بالمنام في ربيع، ومكث ستة أشهر كذلك، ومن قال: كان ابتداؤُهُ في رمضانَ، أراد مجيءَ جبريلَ يَقَظةً؛ فرجعَ الخلافُ لفظيًّا ولا كسرَ.

والصحيحُ أن نبوَّتَهُ ﷺ ورسالتَهُ مقترنتان، وقال ابن عبد البَرّ وغيره: أرسلَهُ اللهُ لما بلغ ثلاثاً وأربعين سنةً، فكانت النبوةُ سابقةً بنزول (اقْرَأْ)، وكانت الرسالة بأمره بالإنذار لما نَزَلَتْ آية (المدَّثر)، فهو في زمن فترة الوحي نبيٌّ لا رسول[٣].

وأجاب القائلون بالأول بأن آية (المدَّثر) بيانٌ للمراد من سورة (اقْرَأْ) لأن المعنى: اقرأ على قومك ما سنبيِّنُهُ لك، وإنما كان الإرسال على رأس الأربعين لأنه العادة المستمرة في معظم الأنبياء أو جميعهم كما جزم به ـ أي: بالثاني[٤] ـ كثيرون، منهم شيخ الإسلام في «حواشي البيضاوي»[٥]، وإنما استدلُّوا بالعادة المستمرَّة، ولم يستدلُّوا بحديث: «ما نُبِّئَ نبيٌّ إلا على رأس الأربعين سنةً»، لعدِّ ابن الجوزيِّ له

---

(١) انظر «تحفة المحتاج» (١/ ٢٥).

(٢) وعبارة الإمام النووي في «شرح مسلم» (١٥/ ٩٩): (هو الصواب المشهور الذي أطبق عليه العلماء).

(٣) انظر «الاستيعاب» (١/ ٣٦).

(٤) جميع الأنبياء، لا معظمهم.

(٥) المسماة بـ «فتح الجليل ببيان خفي أنوار التنزيل».

في «الموضوعات»[١]، وذكر العلامة الشيخ الأمير[٢] والعلامة الشيخ الشَّنَواني: أن الحقَّ أن هذا السنَّ غالبٌ فقط في النبوة، وإلا فقد نُبِّئَ عيسى ورُفعَ إلى السماء قبلَهُ وكان عمرُهُ ثلاثاً وثلاثين سنة، ونُبِّئَ يحيى صبيًّا بناءً على أن الحُكْمَ الذي أُوتيَهُ صبيًّا: النبوةُ. انتهى.

ولكن ذكروا في حواشي التفسير نقلاً عن «المواهب» أن هذا خلافُ التحقيق[٣]، وقالوا: الصحيح أن عيسى ما رفع إلا بعد مضي ثمانين سنة من النبوة وبعد نزوله من السماء يعيش أربعين سنة، ولا يرد قوله تعالى في حقِّ يحيى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مَريَم: ١٢]؛ لأن المراد بالحكم العلم والمعرفة لا النبوة، ولا يرد أيضاً قوله تعالى حكاية عن عيسى: ﴿ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مَريَم: ٣٠]؛ لأنه من التعبير بالماضي عن المستقبل على حدِّ قوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النّحل: ١]، أو المعنى: وجعلني نبيًّا في علمه.

هذا، ووقع في كلام سيدي عليّ الخواص: أن النبيَّ نُبِّئَ من صغره، ولعله أراد الكمالَ والتهيُّؤَ كما ذكره العلامة الأمير[٤]، والله أعلم بالحقيقة.

قوله: (بِالتَّوْحِيدِ) أي: بطلبه، وفيه براعة استهلالٍ؛ وهي أن يأتيَ المتكلِّمُ في طالعة كلامه بما يشعرُ بمقصوده.

والتوحيد لغةً: العلمُ بأن الشيء واحدٌ.

وشرعاً بمعنى **الفنِّ المدوَّن**[٥] فيما سيأتي: وهو علمٌ يُقتدرُ به على إثباتِ العقائد الدينية مكتسبٌ[٦] من أدلتها اليقينية[٧].

---

(١) انظر «المقاصد الحسنة» (٩٨٥)، وسيأتي أنه أمر أغلبي.

(٢) انظر «حاشية الأمير على شرح عبد السلام» (ص ١٤).

(٣) انظر بحثه عند العلامة الزرقاني في «حاشيته على المواهب» (١/ ٦٧).

(٤) انظر «حاشية الأمير على شرح عبد السلام» (ص ١٤).

(٥) وهو تعريفٌ مع ملاحظة الفائدة والغاية، وهو عند العضد في «المواقف» (ص ٣٧) بنحوه.

(٦) في (أ) و(ب) و(ج): (المكتسب) بزيادة أل التعريف.

(٧) قوله: (وهو علم . . .) هذا يقتضي أن العلم غير العقائد، وأنه مكتسب من أدلة العقائد، والظاهر أن العلم هو نفس العقائد، فلا معنى لكونه يقتدر به على إثباتها، ولا معنى لاكتسابه من أدلتها مع المغايرة بينه وبينها، فيَلزم من اكتسابه من أدلتها . . أن يكون هو عين العقائد). انتهى أجهوري.

والمراد به هنا الشرعيُّ[(١)]، لا بمعنى الفنِّ المدوَّن فيما سيأتي، وهو[(٢)]: إفرادُ المعبودِ بالعبادةِ مع اعتقادِ وحدتِهِ والتصديقِ بها ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً؛ فليس هناك ذاتٌ تشبهُ ذاتَهُ تعالى، ولا تقبل ذاتُهُ الانقسامَ لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً مطابقاً للواقع[(٣)]، ولا تشبهُ صفاتُهُ الصفاتِ، ولا تعدُّدَ فيها من جنس واحد؛ بأن يكونَ له تعالى قدرتانِ مثلاً، ولا يدخل أفعالَهُ الاشتراكُ؛ إذ لا فعلَ لغيره سبحانه وتعالى خلْقاً وإن نُسب إلى غيره كسباً[(٤)].

وقيل[(٥)]: هو إثباتُ ذاتٍ غيرِ مشبِهَةٍ للذواتِ، ولا معطَّلةٍ عنِ الصفاتِ، خلافاً للمعتزلة المعطِّلين للذات عن الصفات الوجودية[(٦)].

فإن قيل: قد جاءَ ﷺ بغير التوحيد، فلِمَ اقتصرَ الناظمُ على التوحيد؟

أُجيبَ: بأنه خصَّهُ لأنه أشرفُ العبادات، ويليه الصلاةُ؛ كما في حديث أبي سعيد: «إن الله تعالى لم يفرضْ شيئاً أفضلَ من التوحيدِ والصلاةِ، ولو كان شيءٌ أفضلَ منه، لافترضَهُ على ملائكته؛ منهم راكعٌ ومنهم ساجدٌ»[(٧)] اهـ.

والحدُّ السابقُ هو أحدُ المبادئ العشرة المنظومةِ في قول بعضهم[(٨)]: [من الرجز]

إِنَّ مَبَادِي كُلِّ فَنٍّ عَشَرَهْ ... الْحَدُّ وَالْمَوْضُوعُ ثُمَّ الثَّمَرَهْ

(١) قوله: (هنا) يعني: في النظم، وبه شرحَ ابنُ الناظم، وانظر «إتحاف المريد» (ص ١٤).
(٢) يعني: حدَّ التوحيد شرعاً.
(٣) أما الفرض غيرُ المطابق للواقع.. فجائز؛ للتوصُّل بإبطاله إلى إحقاق الحقِّ بنفي النقيض.
(٤) فقول القائل: (لا فعل كفعله تعالى) فيه تجُوز؛ إذ لا فعلَ لغيره أصلاً حتى يكون لا كفعله، بل أفعال العباد على سبيل الكسب لا الخَلق. أفاده العلامة عبد البر في «فتح المجيد».
(٥) في حدِّ التوحيد شرعاً أيضاً، زاده الشيخ عبد السلام في «إتحاف المريد» (ص ١٤).
(٦) الصفات الوجودية هي صفات المعاني، وما ذكَره العلامة المحقق الباجوري هو مفهوم التعطيل عند أهل السنة؛ فالتعطيل: نفيُ صفات المعاني؛ وهي الحياة والعلم والإرادة... إلى آخره، أو كونه تعالى لا اختيارَ له، وهذا هو معناه في كلام سلف الأمة الأبرار، والتعطيل عند الكرَّامية والمشبهة: تأويلُ أو تفويضُ ما جاء عن الشارع ممَّا يوهم نقصاً في حقِّ الذات العلية، فدأبهم نعتُ أهل السنة والجماعة بالمعطلة والجهمية، وهو بفهمهم هذا بدعةٌ منكَرةٌ يجب اجتنابها.
(٧) هو عند الديلمي في «الفردوس» (٦١٠)، والسيوطي في «الجامع الكبير» (١/ ١٧٥).
(٨) وهو العلامة أبو العرفان الصَّبان، ذكرها في مقدمة «حاشيته على شرح المَلَّوي للسُّلَّم» (ص ٣٥).

وَفَضْلُهُ وَنِسْبَةٌ وَالْوَاضِعْ ... وَالِاسْمُ الِاسْتِمْدَادُ حُكْمُ الشَّارِعْ
مَسَائِلٌ، وَالبَعْضُ بِالبَعْضِ اكْتَفَى ... وَمَنْ دَرَى الجَمِيعَ حَازَ الشَّرَفَا

فحدُّ هذا الفنِّ لغةً وشرعاً ما تقدَّم.

وموضوعُهُ: ذاتُ اللهِ من حيث ما يجب له وما يستحيلُ وما يجوزُ، وذاتُ الرُّسلِ كذلك، والممكنُ من حيث إنه يُتوصَّلُ به إلى وجود صانعه(١)، والسمعياتُ من حيث اعتقادُها.

وثمرته: معرفةُ اللهِ بالبراهين القطعيَّة، والفوزُ بالسعادة الأبديَّة.

وفضله: أنه أشرفُ العلوم؛ لكونه متعلِّقاً بذاته تعالى وذاتِ رسلِهِ وما يتبعُ ذلك، والمتعلِّقُ ـ بكسر اللام ـ يَشرُفُ بشرفِ المتعلَّق ـ بفتحها ـ(٢).

ونسبته: أنه أصلُ العلوم الدينيَّةِ(٣) وما سواه فرعٌ، وما أحسنَ قولَ القائل:

[من الخفيف]

أَيُّهَا المُقْتَدِي(٤) لِتَطْلُبَ عِلْماً ... كُلُّ عِلْمٍ عَبْدٌ لِعِلْمِ الكَلَامِ
تَطْلُبُ الفِقْهَ كَي تُصَحِّحَ حُكْماً ... ثُمَّ أَغْفَلْتَ مُنْزِلَ الأَحْكَامِ(٥)

وواضعه: أبو الحسن الأشعريُّ ومَنْ تبعَهُ، وأبو منصورٍ الماتريديُّ ومَنْ تبعَهُ؛ بمعنى: أنهم دوَّنوا كتبَهُ وردُّوا الشُّبهَ التي أوردتها المعتزلةُ(٦)، وإلا فالتوحيدُ جاءَ به كلُّ نبيٍّ من لدنْ آدمَ إلى يوم القيامة.

---

(١) في (ب): (خالقه).

(٢) قال إمامنا الغزالي في «المقصد الأسنى» (ص ٨٧): (وشرفُ العبد بسبب العلم من حيث إنه من صفات الله عز وجل، ولكن العلمَ الأشرفَ ما معلومُهُ أشرفُ، وأشرفُ المعلومات هو اللهُ تعالى، فلذلك كانت معرفةُ الله تعالى أفضلَ المعارف، بل معرفةُ سائر الأشياء أيضاً إنما تشْرُفُ لأنها معرفةٌ لأفعال الله عز وجل، أو معرفةٌ للطريق الذي يقرِّبُ العبد من الله عز وجل، أو الأمر الذي يسهلُ به الوصول إلى معرفة الله تعالى والقرْبِ منه، وكلُّ معرفة خارجةٍ عن ذلك . . فليس فيها كثيرُ شرف).

(٣) في (أ) و(ج): (أصل لعلوم الدين).

(٤) في (ب): (المغتدي).

(٥) رواهما الإمام الحافظ ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» (ص ٢٦٥) لبعضهم.

(٦) فبكتبهما وبتلاميذ مدرستهما عُرف أهل السنة والجماعة بعد ذلك، وهذا لا يعني خُلُوَّ الساحة من =

وَاسمه: علم التوحيد؛ لأن مبحثَ الوحدانية أشرفُ[(١)] مباحثه، وَيُسَمَّى أيضاً:

علة لافراد التوحيد بالاضافة اليه

لدن الصحابة الكرام إلى زمنهما ممن تصدَّى لِردِّ الشبهِ وتفريع القول؛ كسيدنا عليٍّ وابن عباس وعبد الله بن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين، وكذا أئمةُ الهدى من أعلام السلف كالحسن البصري الذي مَزج بين علم الإيمان وعلم الرضوان؛ إذ ليس كل من وُجد في عصر السلف إماماً يُقتدى به، فإنما وُجدَت رؤوسُ الفرق الضالَّة في القرون الأولى، وهكذا إلى أنْ وصلت النوبةُ إليهما، وانظر ترجمات أعلام أهل السنة من كتاب الحافظ ابن عساكر «تبيين كذب المفتري».

وقال العلامة المحقق ابن حجر الهيتمي في «فتاواه الحديثية» (ص ٢٠٨) عن علم الكلام: (وما قيل: إنه بدعةٌ لأنه لم ينظر فيه السلف، مع أنه يُورث المراءَ والجدال والشبهاتِ . . رُدَّ بأنه نظر فيه السلفُ قطعاً، منهم عمر وابنه وعلي وابن عباس رضي الله عنهم، ومِن التابعين عمر بن عبد العزيز وربيعة وابن هرمز ومالك والشافعي رضي الله عنهم، وألَّفَ مالك رضي الله عنه فيه رسالةً قبل أن يولد الشافعي - كذا، ولعله: الأشعري ـ رضي الله عنه، وإنما نُسب للأشعريِّ لأنه بيَّنَ مناهجَ الأوَّلين، ولخَّصَ موارد البراهين، ولم يحدث فيه بعد السلف إلا مجرد الألقاب والاصطلاحات، وقد حدث مثل ذلك في كل فن مِن فنون العلم، والقول بأن السلف نُهوا عن النظر فيه باطل، وإنما الذي نُهوا عنه علم الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع، وهم الذين ذمَّهم الشافعي وغيره من السلف).

لطيفة: قال الإمام القشيري - وهو من أعلام المتكلمين، ومن تلامذة الأستاذ ابن فورك والإمام الرباني أبي علي الدقاق، وهما من تلامذة الإمام عَلم السنة أبي الحسن الباهلي، وهو أبرز تلامذة شيخ السنة أبي الحسن الأشعري ـ في «الرسالة القشيرية» (١/ ٣٤): (اعلموا ـ رحمكم الله تعالى ـ أن المسلمينَ بعد رسولِ الله ﷺ لم يتسمَّ أفاضلُهم في عصرهم بتسميةِ علمٍ سوى صحبةِ رسول الله ﷺ؛ إذ لا فضيلةَ فوقها، فقيل لهم: الصحابة، ولمَّا أدركهم أهلُ العصر الثاني . . سمّى مَن صحبَ الصحابةَ: التابعين، ورأوا ذلك أشرفَ سمةٍ، ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين، ثم اختلَف الناسُ، وتباينت المراتبُ، فقيل لخواصِّ الناس ممَّن لهم شدَّةُ عنايةٍ بأمر الدين: الزهَّاد والعبَّاد، ثم ظهرت البدعُ، وحصلَ التداعي بين الفرق، فكلُّ فريقٍ ادَّعوا أن فيهم زهداً، فانفردَ خواصُّ أهلِ السنة، المراعون أنفاسَهُم مع الله تعالى، الحافظون قلوبَهُم عن طوارق الغفلة . . باسم التصوُّف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابرِ قبل المئتين من الهجرة)، وقد نقل الإمام الشاطبي هذا النص في «الاعتصام» (١/ ١٢٠) وقال عقبه: (فقد عُدَّ هذا اللقبُ مخصوصاً باتباعِ السنة ومُباينةِ البدعة، وفي ذلك ما يدلُّ على خلاف ما يَعتقدُهُ الجهَّال ومن لا عبرةَ به من المدَّعين لِلعلم).

(١) في (ط): (أشهر).

علمَ الكلام؛ لأن المتقدِّمين كانوا يقولون في التَّرْجَمة عن مباحثه: الكلامُ في كذا، أو لأنه قد كثُرَ الاختلافُ في مسألة الكلام، وذكر بعضهم أن له ثمانيةَ أسماء(١).

واستمداده: من الأدلَّة العقليَّة والنَّقليَّة.

وحكم الشارع فيه: الوجوبُ العينيُّ على كل مكلَّف من ذكر وأنثى(٢).

ومسائله: قضاياه الباحثةُ عن الواجبات والجائزات والمستحيلات(٣).

وهذه المبادئ هي التي تُسمَّى مقدِمةَ العلم؛ لأنها اسمٌ لمعانٍ يتوقَّفُ عليها الشروعُ في المقصود.

○ ○ ○

[إرسالُ النبيِّ ﷺ على فترةٍ مِنَ الرُّسلِ]

قوله: (وَقَدْ خَلَا . . . إلى آخره)؛ أي: والحالُ أنه قد خلا . . . إلى آخره، فالواو للحال، وعبارتُهُ تقتضي أنَّ ما عليه عبدةُ الأوثان يُسمَّى ديناً، وهو كذلك؛ لأن الدينَ ما يُتديَّنُ به ولو باطلاً، فهو يطلقُ على الدين الحقِّ وعلى الدين الباطلِ، كما يدلُّ له قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقد وقع في بعض النسخ: (عرا) بدل (خلا) وفيه نظرٌ؛ لأنه يقال: عرا يعرو كعلا يعلو؛ بمعنى: أصابَ؛ ومنه قول الشاعر(٤): [من الطويل]

وَإِنِّـي لَـتَـعْـرُونِـي لِـذِكْـرَاكِ هِـزَّةٌ ... كَمَا انْتَفَضَ الْعُصْفُورُ بَلَّلَهُ الْقَطْرُ

ويقال: عَرِيَ يعرى كعلم يعلم؛ بمعنى: خلا، والمناسبُ هنا الثاني لا الأول، إلا أن يوجَّهَ بأن (عَرَا) في كلامه بفتح الراء المقلوب عن كسرها، والأصل: عَرِيَ

(١) انظر «حاشية السعد على العقيدة النسفية» (ص ٥١).

(٢) الوجوب العيني في حقِّ المكلف منصبٌّ على علم التوحيد بالمعنى الشرعي المتقدم بقوله: (إفرادُ المعبودِ بالعبادةِ، مع اعتقادِ وحدتِهِ، والتصديقِ بها ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً) مع مصاحبة أدنى دليل مُعتبر للخروج من ربقة التقليد.

(٣) إذ العقيدةُ ـ كما يقول الفرهاري في مقدمة «النبراس» ـ: القضيةُ الكلية التي يستخرجُ منها أحكامٌ جزئية، فقولك: (كلُّ نقصٍ منفيٌّ عن الواجب) قضيةٌ كلية، يُعرف منها عقائدُ جزئية؛ من أن الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني . . . إلى آخره.

(٤) البيت لأبي صخر الهذلي. انظر «خزانة الأدب» (الشاهد ٢٠٥).



كعلم، قُلبت الكسرة فتحة لمناسبة الوزن، فتحركت الياءُ وانفتحَ ما قبلها؛ قُلبت ألفاً، فصار: عرى كـ (رأى)[1]، ولذلك قال المصنف في «شرحه الصغير» بعد أن شرح على نسخة (خلا) ما نصُّهُ: (هذه النسخة الواقعة هنا أخبرني بعضُ أصحابنا الموثوق بهم أنه أخذها عنِّي كذلك، وضمَّن «خلا» معنى «تجرَّد» فعدَّاه بـ «عن»، ووجهنا[2] نسخةَ «عرا» في الشرحين)[3]؛ أي: «الكبير» و«المتوسط»، ومرادُهُ ببعض الأصحاب الشيخُ اليوسيُّ، كما وُجد في بعض الهوامش الصحيحة[4].

قوله: (الدِّيْنُ) يطلق لغةً على عدَّة معانٍ؛ منها الطاعةُ والعبادةُ والجزاءُ والحسابُ[5]، ولهم فيه اصطلاحاً تعريفان:

أحدُهُما مختصرٌ: وهو ما شرعَهُ اللهُ تعالى على لسان نبيِّه من الأحكام، ويسمَّى ديناً لأننا ندينُ له وننقادُ، ويسمَّى أيضاً ملَّةً من حيث إن الملَكَ يُمليه على الرسول، وهو يُمليهِ علينا، ويسمَّى شرعاً وشريعة من حيث إن الله شرعَهُ لنا؛ أي: بيَّنَهُ لنا على لسان النبيِّ ﷺ؛ فاللهُ هو الشارعُ حقيقةً، والنبيُّ شارعٌ مجازاً[6].

---

(١) وكتبت بالمقصورة مراعاة لأصلها قبل القلب.

(٢) هي كذلك في النسخ، لكن في مطبوعة «هداية المريد»: (ورجحنا) بدل (ووجهنا).

(٣) نقل صدره العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ١٥) وقال: (كتب عليه العلامة النفراوي: ولو لم يضمنه معنى «تجرد».. لكان تعديه بـ «من»؛ لأنه يقال: خلا من كذا، لا عن كذا)، وتعديتها بـ «من» إنما تأتي بمعنى: تبرَّأ، والله أعلم. انظر: «هداية المريد» (١/ ٩٠).

(٤) كان الشيخ نور الدين اليوسي يُنعت بغزالي عصره، ولكن في العزو تأمُّل؛ فقد وُلد الشيخ اليوسي سنة (١٠٤٠ هـ)، وقد توفي العلامة إبراهيم اللقاني سنة (١٠٤١ هـ)، ولذلك قال العلامة عبد الحي الكتاني في «فهرس الفهارس» (٢/ ١١٥٩) بعد أن حكى كلام العلامة البيجوري هنا: (وهذا أغربُ من كل غريب، فإن اللقاني مات عام «١٠٤١ هـ» قبل مولد اليوسي بسنة، وقبل أن يصعد اليوسيُّ للمشرق بستين سنة، فكيف يلقاه ويصحِّحُ عنه؟! فهذه غفلةٌ أوجبَها الثقةُ بالطُّررِ، وعدمُ استحضارِ أعصار الرجال ووفياتِهم وتواريخِ تنقُّلاتهم).

لكن الموجود في الهوامش الصحيحة والمطبوعة مع «هداية المريد»: أنه الشيخ محمد بن عثمان المغربي، شيخ رواق المغاربة.

(٥) زاد ابن الناظم (المعاد) كما في «إتحاف المريد» له (ص ١٥).

(٦) قوله: (مجازاً) المراد بالحقيقة والمجاز هنا العقليان؛ لأن إسناد الشرع بمعنى التبين لله تعالى من =

وثانيهما مطوَّلٌ: وهو وضْعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقولِ السليمة باختيارهم المحمودِ إلى ما هو خيرٌ لهم بالذات[١].

فقولهم: (وضع) أي: موضوع، فهو مصدرٌ بمعنى اسم المفعول؛ أي: شيءٌ موضوعٌ بقطع النظر عن أن يكونَ حُكْماً أو غيره لأجل الإخراجات الآتية، ودخل المجازُ التعريفَ لشهرته[٢].

وقولهم: **(إلهي)** أي: منسوبٌ للإله؛ وهو اللهُ تعالى، وخرج به الوضعُ البشريُّ ظاهراً، وإلا فالواضعُ لجميع الأشياء هو اللهُ في الحقيقة، وذلك نحوُ **الرسوم السياسية**؛ أي: القوانينِ التي ترجع إليها سياسةُ العالم؛ كعلم إصلاح المنزلِ، وحسن العشرة مع الأهلِ والإخوان، **والأوضاع الصناعية**؛ كالنجارة والقزازة وغير ذلك، وقد كانت الحكماءُ القدماء يؤلِّفون كتباً في سياسة الرعية وإصلاح المدن، فيحكم بها ملوكُ من لا شرعَ لهم، فإنه وإن كان الخالقُ لكل الأشياء هو اللهَ تعالى، إلا أن البشرَ لهم في هذه كسبٌ.

لا يقال: يلزم على ذلك أن أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين؛ لأنَّ البشرَ ـ أعني المجتهدين ـ لهم فيها كسبٌ، وإنما منه ما وردَ نصًّا لا خلافَ فيه؛ **لأنا نقول**: هي من **الدين قطعاً**، وهي موضوعٌ إلهي، غايةُ الأمر أنه يخفى علينا، والمجتهدون يعانون إظهارَها والاستدلال عليها بقواعدِ الشرع، ولا مدخلَ لهم في وضعها[٣].

وقولهم: **(سائق)** أي: باعث وحامل؛ لأنَّ المكلَّفَ إذا سمع ما يترتَّبُ على فعل الواجب من الثواب أو على فعل الحرام من العقاب، انساقَ إلى فعلِ الأول وتركِ الثاني وهكذا، قالوا[٤]: وخرج به الوضعُ الإلهيُّ غيرُ السائق؛ كإنبات الأرض وإمطار

= باب إسناد الشيء لما هو له، فهو حقيقة عقلية، وإسناده إلى النبي ﷺ من باب إسناد الشيء لغير ما هو له، فهو مجازٌ عقليٌّ؛ لأن بيان الأحكام بالقرآن، والآتي به هو الله تعالى فهو المبينُ حقيقةً، ولمّا كان القرآن مُنزَّلاً على النبي ﷺ .. كان طريقاً في البيان، فأسند إليه الشرع بمعنى تبيين الأحكام لكونه طريقاً فيه. انتهى أجهوري.

(١) قوله: (المحمود) بالنصب مفعول للمصدر، أو بالجر صفة له. أفاده الأمير (ص ١٦).

(٢) وهو مجاز مرسل؛ إذ المصدرُ مفهومُهُ بعضُ اسم المفعول. أفاده الأمير (ص ١٦).

(٣) أفاده العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ١٥).

(٤) وعبارة العلامة الأمير: (وقال الجماعة . . .).

السماء، وبُحث في ذلك بأنه سائقٌ لإصلاح المعاش، فالأحسنُ التمثيلُ لغير السائق بالوضع الإلهي الذي لا اطلاعَ لنا عليه، كالذي تحت الأَرَضِينَ؛ فإن ما لا نعرفه لا يسوقُنا لشيءٍ(١).

وقولهم: **(لذوي العقول السليمة)** أي: لأصحاب العقول السليمة من الكفر، والمراد: سائقٌ لهم فقط، وخرج به ما يسوقهم وغيرَهُم من الحيوانات؛ كالأوضاع الطبيعية التي يهتدي بها الحيوانات، وهي الإلهاماتُ التي تسوقُ الحيواناتِ لفعل منافعِها؛ كنسجِ العنكبوت، واتخاذ النحل بيوتاً، واجتنابِ مضارِّها؛ وهيَ كنفر الشاة من الذئب وغير ذلك.

وقولهم: **(باختيارهم المحمود)** خرج به الأوضاعُ السائقةُ لهم لا باختيارهم، أو باختيارهم المذموم؛ **فالأولى** كالآلامِ السائقة للأنين رغماً، وكالوجدانياتِ كالجوع والعَطَش؛ فإنهما يسوقان إلى الأكل والشرب قهراً، **والثانية** كحبِّ الدنيا؛ فإنه وضعٌ إلهيٌّ يبعث ذوي العقول إلى ترك الزكاة باختيارهم المذموم، ومتى كانَ الاختيارُ محموداً، لا يسوقُ إلا إلى خير، فقولهم: (إلى ما هو خير لهم) إنما ذكروه توصُّلاً لقولهم: (بالذات) فهو متعلِّقٌ بـ(خير) وذلك الخيرُ الذاتيُّ عبارةٌ عن السعادة الأبديَّةِ، والقرْبِ من ربِّ البرية، وخرج بذلك صنعتا الطبِّ والفِلاحة؛ فإنهما وإنْ تعلَّقتا بوضعٍ إلهيٍّ سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود، لكن لا إلى الخير الذاتي، بل إلى صنفٍ من الخير، وهو حفظُ صحَّة أبدانهم بالحكمة والعقاقير؛ أي: أجزاء الأدوية وبنحو الأغذية.

وحاصل هذا التعريف مع طوله: أن الدينَ هو الأحكامُ التي وضعَها الله الباعثةُ للعباد إلى الخير الذاتيِّ.

فائدة: أمورُ الدين أربعةٌ كما قاله النووي؛ أي: علامات وجوده، وقد نظمها بعضهم فقال: [من الطويل]

أُمُورٌ لِدِينٍ صِدْقُ قَصْدٍ وَفَا العَهْدِ ... وَتَرْكٌ لِمَنْهِيٍّ كَذَا صِحَّةُ العَقْدِ

---

(١) الباحثُ فيه العلامةُ علي العدوي الصعيدي شيخ العلامة الأمير، وله حاشيتان على شرح ابن الناظم، ونقل خلاصة البحثِ الأميرُ «في حاشيته» (ص ١٦).

فصدقُ القصد: أداءُ العبادة بالنية والإخلاص؛ ووفاءُ العهد: الإتيانُ بالفرائض، وتركُ المنهيِّ: اجتنابُ المحرَّمات، وصحَّةُ العقد: جزمُهُ بعقائدِ أهل السنة.

قوله: (عَنِ التَّوْحِيدِ) متعلِّقٌ بـ (خلا) والمراد بالتوحيد هنا: التوحيدُ اللغوي؛ وهو العلمُ بأن الشيء واحد، وبحمل التوحيدِ هنا على اللغويِّ وفيما مرَّ على الشرعيِّ، اندفعَ الإيطاءُ؛ وهو اتحادُ القافيتين لفظاً ومعنًى فيما دون سبعةِ أبيات، وردَّ ذلك بأن الدينَ إنما عرا عن التوحيد الشرعي؛ فالحقُّ أن التوحيد في الموضعين شرعيٌّ، ولا يردُ أن في كلامه إيطاءً إلا إذا كانت هذه المقدِّمةُ من مشطور الرجز، أما إذا كانت من تامِّهِ، فلا إيطاءَ؛ لما علمت من أنه اتحاد القافيتين، وقافيةُ البيت لا تكونُ إلا آخره، أما آخرُ الشطر الأول، فليس بقافية، قال شيخ الإسلام: (خرج بتكرير القافية تكريرُ غيرها؛ كتكرير آخرِ النصف الأول مع آخرِ بيت؛ فليس بإيطاء)[1]، ولو سُلِّمَ أن في كلام المصنف إيطاءً، فهو جائزٌ للمولَّدين كما هو جائزٌ لغيرهم، وعلى اختلاف التوحيد في الموضعين يكون في الكلام الجناسُ التامُّ؛ وهو اتفاقُ الكلمتين لفظاً لا معنًى.

○ ○ ○

[هداية الخلق ومشروعية الجهاد]

٣ ـ فَأَرْشَدَ الخَلْقَ لِدِينِ الحَقِّ   بِسَيْفِهِ وَهَدْيِهِ لِلْحَقِّ

قوله: (فَأَرْشَدَ ...) إلى آخره: معطوفٌ على قوله: (جاء بالتوحيد) فيقتضي أن النبيَّ ﷺ أرشدَ الخلقَ بالسيف عقبَ الإرسال؛ لأن الفاء تقتضي التعقيبَ، مع أن الجهاد لم يشرعْ بفور الإرسال، بل بعد الهجرة بسنة؛ لأنه شُرع في صفرٍ من السنة الثانية من الهجرة كما نبَّه عليه الحلبيُّ في «السيرة»[2]، وقد يقال: التعقيبُ في كلِّ شيء بحسبه، ونُوقشَ في ذلك بأنه لا يقال ذلك إلا إذا كان المذكور لا يمكنُ وجودُهُ قبل مضيِّ المدَّة التي بينه وبين المعطوف عليه، كما في: تزوَّجَ زيدٌ فوُلِدَ له، وهنا الجهادُ يمكن حصولُهُ قبل هذه المدَّة، وأجابَ بعضُهم بأن الجهادَ غيرُ ممكن قبل هذه

(١) انظر «فتح رب البرية بشرح القصيدة الخزرجية» (ص١١٤).

(٢) انظر «السيرة الحلبية» (٢/ ١٧٠).

المدَّة من حيث عدمُ الإذنِ فيه، وقال الشهابُ الملوي[١]: (ويمكن التعقيب الحقيقي بالنظر لقوله: «وهديه للحق» لأن الإرشادَ بالهدي كان عقبَ الإرسال، فلم يتأخَّر ﷺ عن الإرشاد لحظةً ما).

ومعنى الإرشاد الحقيقيُ: تصييرُهُم راشدين؛ أي: مهديِّين. وفسروهُ مجازاً بالدلالة، فإن حُملَ على الأول، كان خاصًّا بمن آمن، وإن حُملَ على الثاني، كان عامًّا لمن آمن ولمن كفر.

وقوله: (الخَلْقَ) أي: جميعَ الثقلين الإنس والجن إجماعاً، وكذا الملائكةُ بناءً على أنه مرسلٌ إليهم إرسالَ تكليف، والراجحُ أنه مرسلٌ إليهم إرسالَ تشريف، كما تقدَّم لك تحريرُهُ، وإن رجح بعضهم هنا خلافه[٢]، وأما إرسالُهُ إلى سائر الحَيَوانات، فإرسال تشريفٍ قطعاً[٣].

فإن قلت: كيف يستقيمُ العموم في الخلق مع أنه ﷺ لم يرشدْ من لم يجتمع به؟

قلت: الإرشادُ أعمُّ من أن يكونَ بنفسه كمن اجتمعَ به، أو بواسطة كمن جاء بعده أو كان في زمنه ولم يجتمع به، وقد قال ﷺ: «لِيُبَلِّغِ الشاهدُ منكم الغائبَ، فربَّ مبلَّغٍ أوعى مِنْ سامعٍ»[٤].

وقوله: (لِدِينِ الحَقِّ) متعلِّق بـ (أرشد)، ومادة الإرشاد تتعدَّى باللام كما تتعدَّى بـ(على)، فمن فسرَ الإرشادَ بالدلالة، فسَّرَ اللام بـ (على)، ومن أبقى الإرشاد على معناه الحقيقي، أبقى اللام على حقيقتها؛ فإنه يقال: أرشدني لكذا.

والمرادُ من (الحق) هنا: اللهُ تعالى؛ لأنه اسمٌ من أسمائه تعالى، ومعناه: المتحقِّقُ وجودُهُ دائماً وأبداً، بحيث لا يسبقُهُ عدمٌ ولا يلحقُهُ عدم[٥]، ويصحُّ أن يراد بالحقِّ هنا ما طابقَهُ الواقعُ، وإضافةُ الدين للحقِّ على الأول على معنى اللام، وعلى الثاني للبيان؛ أي: لدين هو الأحكام الحقَّة.

(١) له حاشية على «إتحاف المريد» لابن الناظم.

(٢) تقدم (ص٥٣).

(٣) لأن التكليف مناطه التعقُّل والقدرة على الاختيار، وهو متصوَّر للملائكة بنحو معرفتِهِ ﷺ وتعظيمِهِ وعبادةِ الصلاةِ والسلام عليه، أما الحيوانات، فالتشريف لِفقد مناط التكليف.

(٤) قطعة من حديث رواه البخاري (١٧٤١) عن سيدنا أبي بكرة رضي الله عنه مرفوعاً.

(٥) انظر «المقصد الأسنى» (ص ١٢٦).

قوله: (بِسَيْفِهِ) يحتملُ أن يكونَ متعلقاً بحالٍ محذوفة من فاعل (أرشد) أي: أرشد الخلقَ لدين الحقِّ في حال كونه ملتبساً بسيفه، أو حال كونه مُلْجِئاً لهم بسيفه؛ لأن الإرشادَ والدلالة ليسا بالسيف حتى تكون الباء للتعدية، بل باللسان قطعاً[1]، وهذا إذا جعل (أرشد) بمعنى دلَّ، أما إذا جعل بمعنى صيَّرَهم راشدين على أن المرادَ بالخلق أمَّةُ الإجابة، فالباء للسببية، وإضافةُ سيف للضمير لأدنى ملابسة؛ لأن المرادَ بالسيف: السيفُ[2] الذي جاءَ بمشروعية مقاتلة أعداء الله به، سواءٌ كان بيده أو بيد من تبعه ولو إلى يوم القيامة، والمرادُ بالسيف آلةُ الجهاد التي يباحُ قتال الحربيين بها، حتى الحجارة، فقد رمى ﷺ بالحجر في يوم أُحُد، ففي كلام المصنف مجازٌ مرسل؛ من إطلاق الخاصِّ وإرادة العامِّ، فهو من باب عموم المجاز؛ أي: المجاز العام الشامل للحقيقة والمجاز.

وقد كان له ﷺ سيوفٌ متعدِّدة؛ منها **المأثورُ**؛ وهو أوَّلُ سيف ملكَهُ؛ لأنه ورثَهُ من أبيه، ومنها **القضيبُ** بالقاف والضاد، ومنها **ذو الفقار** بفتح الفاء وكسرها[3]، ومنها غيرُ ذلك، وقد دفعَ النبيُّ ﷺ لعكاشةَ جِذْلَ حطبٍ حين انكسرَ سيفُهُ يومَ بدر وقال: «اضربْ بهِ»، فعادَ في يدِهِ سيفاً صارماً طويلاً أبيضَ شديدَ المتن، فقاتلَ به[4].

قوله: (وَهَدْيِهِ لِلحَقِّ) عطفٌ على (سيفه)، فيصير التقدير: وأرشدَهُم بهديه للحقِّ، لكن يلزم عليه تهافتٌ؛ إذ التقديرُ: ودلَّهُم بدلالته، إلا أن تُجعلَ الباءُ للتصوير، فتحصَّل أن الباءَ من حيث دخولُها على السيف للملابسة[5] أو للسببية كما تقدَّم بيانُهُ،

---

(١) في (ب): (فقط).

(٢) قوله: (السيف) مثبت في (ط) فقط.

(٣) انظر «نور العيون» (ص ١٠٩).

(٤) انظر سيرة ابن هشام (٣/ ٢٧٧)، وكان ذلك السيف يسمى بالعون، ولم يَزل عند عكاشة يشهد به المشاهد مع رسول الله حتى قتل رضي الله عنه أثناء حروب الردة وهو عنده.

(٥) قوله: (للملابسة) والمعنى على الملابسة أرشد الخلق؛ أي: دلَّهم ملتبساً عند ذلك بسيفه إرشاداً مصوَّراً بهديه، ويَرِدُ عليه أن الواو حينئذ لا تكون لتشريكِ ما بعدها مع ما قبلها في الحكم؛ لأن حكم ما قبلها كونه متلبساً به عند الإرشاد، وما بعدها ليس بهذا الحكم، بل هو تصويرٌ للإرشاد، والمعنى على جعلها للسببيَّة: أرشد الخلق؛ أي: صيَّرهم راشدين بسبب سيفه إرشاداً مصوَّراً بهديه، ويَرِدُ عليه ما تقدَّم بعينه، ويَرِدُ عليه أيضاً أن الإرشاد حينئذٍ بمعنى التصيير راشدين، وهو =

ومن حيث دخولُها على هديه للتصوير، وبعضُهم حملَ الهديَ على القرآن والسنة؛ فقد كانَ ﷺ يراسلُ الناسَ أولاً بالقرآن والدعوة للإسلام، فإن أجابوا بالإسلام، فظاهر، وإلا أعلمَهُم بالتهيُّؤِ للجهاد، وهكذا خلفاؤُهُ وأصحابُهُ من بعده[1].

والمرادُ بـ (الحق) هنا: ما طابقَهُ الواقعُ إن أُريدَ بالحقِّ الأول الله تعالى، أو المرادُ به هنا اللهُ تعالى إن أريد به في الأول[2] ما طابقَهُ الواقعُ، فليسَ في كلام المصنف إيطاءٌ، بل فيه الجناسُ التامُّ، وفيه ما تقدَّم من أنها ليست من المشطور.

واعلم أنهم فسَّروا **الحقَّ** بأنه الحكمُ الذي طابقَهُ الواقعُ، وضدُّهُ الباطلُ، وفسَّروا **الصدقَ** بأنه الحكمُ الذي طابقَ الواقعَ، وضدُّهُ الكذبُ، فأسندوا المطابقةَ في تفسير الحقِّ إلى الواقع، وفي تفسير الصدق إلى الحكم[3]، وذلك أن المطابقةَ وإن كانت مفاعلةً من الجانبين إلا أنه لما كان الحقُّ مأخوذاً من حَقَّ الشيءُ: إذا ثبتَ، والثابتُ إنما هو الواقعُ، ناسبَ أن تنسبَ المطابقةُ في جانب الحقِّ إلى الواقع، بخلافه في الصدق.

واختار بعضُ المحقِّقين: أن الحقَّ والصدق شيءٌ واحد، وهو مطابقةُ الخبر للواقع؛ لأن الواقعَ شيءٌ ثابت في نفسه يقاسُ عليه غيرُهُ[4]، والمرادُ بالواقع: علمُ الله تعالى، وقيل: اللوحُ المحفوظ، وقيل غيرُ ذلك.

= بهذا المعنى لا يصوّر بالهدي، فتعين حمل الهدي على القرآن والسنة، وحينئذٍ تكون الباء للسببية بالنظر إلى السيف والهدي جميعاً. انتهى أجهوري.

(١) أخرج مسلم ما يدل على ذلك في كتاب الجهاد (١٧٣١).

(٢) في (ب): (إن أُريدَ بالأول).

(٣) قوله: (وفسروا) المذكور في علم المعاني أن صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع، فالصدقُ هو مطابقة الحكم، لا الحكم المطابق للواقع، وفرقٌ بين مُطابقة الحكم والحكم المطابق، والمناسب لهذا حملُ الحق الذي أريد الفرق بينه وبين الصدق على معناه المصدري؛ وهو المطابقة؛ لأن الحق يُستعمل مصدراً، والمحشي حمله على أنه اسم فاعل، وفسره بما طابقه الواقع، وهما معنيان صحيحان إلا أن المناسب منهما هنا الأول؛ ليتَّحدَ مع الصدق في أن كُلًّا منهما مطابقة، وإن كانت المطابقة في جانب الصدق تُسند إلى الحكم، فيقال: مطابقة حكم الخبر الواقع، والحق مطابقة الواقع الحكم. انتهى أجهوري.

(٤) وهو العلامة المَلَّوي كما نقله العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ١٨).

فإن قيل: لم قدَّمَ الناظم السيفَ على الهدي مع أن الهدي سابقٌ على الجهاد؛ لأنه لم يشرعْ إلا بعد الهجرة كما علمتَهُ ممَّا سبق، ولا شكَّ أنه ﷺ هدى قبلها؟

أجيب بأنه قدَّمَ السيف اهتماماً بالجهاد، وإشارةً إلى أن ما جاء به لا يظهرُ إلا بالجهاد خصوصاً في مبدأ دعوته، على أن الواو لا تفيدُ ترتيباً على الصحيح.

[سيِّدُنا محمدٌ ﷺ خاتمُ النبيينَ]

٤ ـ مُحَمَّدِ العَاقِبْ لِرُسْلِ رَبِّهِ ... وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَحِزْبِهِ

قوله: (مُحَمَّدِ) بحذف تنوينه للوزن كتسكين باء (العاقب)، ويجوز في اللفظ الشريف أوجهُ الإعراب الثلاثة:

الرفعُ على أنه خبرٌ لمبتدأ محذوف؛ أي: هو محمد، وهذا هو الأولى من جهة التعظيم؛ ليكونَ الاسمُ الشريف مرفوعاً وعمدةً، كما أن مدلوله مرفوعُ الرتبة وعمدةُ الخلق[(١)].

والنصبُ على أنه مفعولٌ لفعل محذوفٍ، والتقدير: أعني: محمداً أو نحوَ ذلك، لكن النصب لا يساعده الرسمُ إلا على طريقة من يرسُم المنصوب بصورة المرفوع والمجرور[(٢)].

والجرُّ على أنه بدلٌ أو عطفُ بيان، لكن يردُ على أنه بدل: أن القاعدةَ أن المبدلَ منه في نية الطرح والرمي، فيقتضي جعلُهُ بدلاً: أن وصفَ النبوة في نية الطرح والرمي مع أنه مقصود! ويجاب عنه بأن القاعدةَ أغلبيةٌ، أو أن ذلك بالنظر لعمل العامل[(٣)]؛

---

(١) ومن هذه اللطائف قولُ الإمام البوصيري في «بردته» (ص ٢٦):

حتى إذا لَمْ تدعْ شأواً لمستبقٍ ... من الدنوِّ ولا مرقًى لمستنمِ
خفضْتَ كلَّ مقامٍ بالإضافةِ إذ ... نوديتَ بالرفعِ مِثلَ المفردِ العَلَمِ

(٢) قال الإمام السيوطي في «همع الهوامع» (٣/ ٤٢٧): (ولغةُ ربيعة حذفُ التنوينِ من المنصوب، ولا يبدلون منه ألفاً، فيقولون: رأيتُ زيدْ؛ حملاً له على المرفوع والمجرور؛ ليجري الباب مجرى واحداً).

(٣) قوله: (أو أن ذلك بالنظر . . .) معناه أن عامل المبدل منه لا توجه له على محمد البدل، بل للبدل عامل آخر نظير عامل المبدل منه على الراجح عند النحاة، فعمل عامل المبدل منه لا ارتباط له =

ويرد على أنه عطف بيان أنه يشترطُ أن يكونَ عطفُ البيان موافقاً للمتبوع تعريفاً وتنكيراً! ويُجاب عنه بأنه جريٌ على رأي الزمخشريِّ القائل بعدم اشتراطِ ذلك(١).

و(محمد) علَمٌ منقولٌ من اسم مفعول الفعل المضعَّف العين؛ أي: المكرَّر العين(٢)، ولذلك كان أبلغ من (محمود)(٣)، فهذا الاسم يفيد المبالغة في المحمودية كما أن (أحمد) يفيد المبالغة في الحامدية بحسب أصله؛ لأنه كان أفعل تفضيل، فهو ﷺ أجلُّ من حُمِدَ وأعظم من حَمِدَ؛ بالبناء للمفعول في الأول وللفاعل في الثاني.

وهذا الاسم أشرفُ أسمائه ﷺ. قال ابن العربي نقلاً عن بعضهم: (إن لله تعالى ألفَ اسم، وللنبيِّ عليه أفضل الصلاة والسلام كذلك)(٤)، وهي توقيفيَّةٌ باتفاق(٥)، وأما أسماؤُهُ تعالى ففيها خلاف، والراجحُ أنها توقيفية، والفرقُ بينهما: أنه ﷺ بشرٌ، فربما تُسُوهلَ في شأنه، فأُطلقَ عليه ما لا يليقُ، فسُدَّتِ الذريعةُ باتفاق، وأما مقام الألوهية فلا يُتجاسرُ عليه؛ فلذلك قيل بعدم التوقيف(٦).

والمسمِّي له ﷺ بهذا الاسم جدُّهُ على الصحيح، وقيل: أمُّهُ، وجُمِعَ بأنها أشارَتْ

= بالبدل أصلاً، هذا ما ظهر. انتهى. أي: فالمطروح هو عمل عامل المبدل منه، لا نفس المبدل منه، بل هو مقصود). انتهى أجهوري.

(١) قال الإمام ابن هشام في «أوضح المسالك» (٣/ ٣١١): (وقولُ الزمخشري: «إن ﴿مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [البَقَرَة: ١٢٥] عطفٌ على ﴿ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ﴾ [آل عِمرَان: ٩٧]».. مخالفٌ لإجماعهم).

(٢) احتراز عن المضعف التصريفي؛ الذي عينه ولامه من جنس واحد؛ كمسَّ وظلَّ، وإنما كان منقولاً لما أن المعنى الأصليَّ كليٌّ يضطر إليه في المخاطبات، فيقدَّم، ويقابله المرتجل؛ لارتجال علميته؛ أي: سرعتها، ومن البعيد القولُ بارتجال جميع الأعلام استبعاداً لملاحظة النقل، وأبعد منه تكلُّف أن جميعها منقول. انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ١٩).

(٣) لأنه من الثلاثي المبني للمفعول (حُمِدَ).

(٤) نقله في «أحكام القرآن» (٣/ ٥٨٠)، وذكر الحافظ الشامي في «سيرته» أنه سُمِّي ﷺ بنحو سبعين اسماً من أسماء الله تعالى.

(٥) كذا نصَّ عليه العلامة النفراوي في «حاشيته»، ونقله الأمير في «حاشيته» (ص ١٩).

(٦) كذا في «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ١٩ - ٢٠)، ثم فرَّع القول بحرمة التغزُّل به ﷺ بالتغزُّلات الماجنة، قال: (وليس لأحد أن يقول: ما رأينا أحداً نصَّ على حرمة هذا بخصوصه؛ لأن هذه البدع لم تَشع على زمن الأئمة).

عليه بتسميته محمداً بسبب ما رأته من أن شخصاً يقول لها: فإذا ولدتِهِ فسمِّيه محمَّداً، فلمَّا أخبرته بذلك، سمَّاه محمداً؛ رجاءَ أن يُحمدَ في السماء والأرض، وقد حقَّقَ الله رجاءَهُ كما سبق في علمه، والمسمِّي له به في الحقيقة: هو الله تعالى؛ لأنه أظهرَ اسمه قبل ولادته ﷺ في الكتب، وألْهَمَ جدَّهُ بذلك، فهو بتوقيفٍ شرعيٍّ.

قوله: (العَاقِبْ) نعتٌ لـ(محمد)، وهو الذي يأتي في العَقِب، وفسَّروه بأنه الذي يحشرُ الناس على قدمه[(١)]؛ أي: علَىٰ طريقه[(٢)] وشرعه؛ ففي الحديث: «أنا العاقبُ فلا نبيَّ بعدي»[(٣)]؛ أي: تُبتدأُ نبوَّتُهُ، فلا ينافي نزولَ عيسى في آخر الزمان، ووجودَ الخَضِرِ وإلياسَ الآن[(٤)]، وإنما كان ﷺ هو العاقبَ ليكونَ شرعُهُ ناسخاً لغيره من الشرائع، لا العكس، ولأنه الثمرةُ العظمى؛ إذ هو المقصودُ من هذا العالَم، والثمرةُ في الأشياء تأتي آخرَها، وأنشدوا: [من الخفيف]

نِـعْـمَ مَـا قَـالَ سَـادَةُ الأُوَلِ: ... أَوَّلُ الـفِـكْـرِ آخِـرُ الـعَـمَـلِ[(٥)]

(١) في (ب): (عقبه).

(٢) في (أ) و(ج): (طريقته).

(٣) أخرجه البخاري (٣٣٣٩)، ومسلم (٢٣٥٤) بلفظ: «الذي ليس بعده نبي».

(٤) على القول بحياتهما عليهما السلام، وانظر مجمل الروايات في ذلك عند الحافظ ابن حجر في «الإصابة» في ترجمته للخضر عليه السلام، والتي هي أطولُ ترجمة في كتابه هذا، وفي «الرسالة القشيرية» (ص ٣١٥): (وقيل: لما بُشِّرَ إدريس عليه السلام بالمغفرة سأل الحياة، فقيل له فيه، فقال: لأشكره؛ فإني كنت أعمل قبله للمغفرة، فبسط الملك جناحه وحمله إلى السماء).

(٥) كذا عند العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٢٠) وقال: (وهو ﷺ الحكمة المرادة من الخلق، فلولاه ما أُوجدوا)، قال العلامة السبكي في «الإبهاج» (١/ ٣٠٠): (اعلم أن كلَّ متكوِّن في الوجود لا بدَّ له من هذه الأسباب الأربعة - القابلية أو المادة والفاعلية والصورية والغائية - نحو: السرير؛ مادته الخشب والحديد، وفاعله النجار، وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع عليه، فسميت الثلاثة أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع، فلولا الخشب والحديد ما تماسك، ولولا الفاعل ما ترتَّب، ولولا الانسطاح لما تأتَّى عليه الاضطجاع، وسُمِّي الرابع سبباً لأنه الباعث على هذه الثلاثة، فلولا استشعار النفس راحةَ الاضطجاع.. لما وقع في الوجود هذه الثلاثة، وهو معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل، ومعنى قولهم: العلَّةُ الغائية علَّةُ العلل الثلاثة في الأذهان، ومعلولةُ العللِ الثلاثة في الأعيان).

فإن قلت: حاصلُ معنى العاقب أنه الخاتمُ للرسل، وحينئذٍ يلزم التكرارُ مع قول المصنف: (لرسل ربِّه)؛ لأن التقدير: الخاتم للرسل لرسل ربه!

قلت: يندفعُ ذلك بارتكاب التجريد؛ بأن يُرادَ بـ (العاقب) الخاتمُ فقط[1].

قوله: (لِرُسْلِ) بسكون السين للوزن، وإن جازَ في غير ما هنا الضم أيضاً.

فإن قيل: كما أنه ﷺ خاتمٌ للرسل هو خاتمٌ للأنبياء، فلِمَ اقتصرَ المصنف على الأول مع أنه لا يلزمُ من ختمه للرسل ختمُهُ للأنبياء؛ إذ لا يلزمُ من ختم الأخصِّ ختمُ الأعم؟

أجيب بثلاثة أجوبة:

الأول: أن المراد بالرسل الأنبياء، فقد أطلق الخاصَّ وأراد العام مجازاً مرسلاً.

الثاني: أن في الكلام اكتفاءً، والتقدير: لرسل ربه وأنبيائه؛ على حدِّ قوله تعالى: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] أي: والبَرْدَ.

الثالث: ما قاله الشيخ المَلَويُّ من حمله على ما تقدَّم عن السعد من تساوي الرسول والنبي، وإنما اختار التعبيرَ بالرسل لأنه أمدحُ؛ فإن الرسالة أشرفُ من النبوة؛ لجمعها بين الحقِّ والخلق، خلافاً للعزِّ بن عبد السلام في قوله بأن النبوة أفضلُ؛ معلِّلاً بأن فيها الانصرافَ من حضرة الخلق إلى الحقِّ، والرسالة فيها الانصراف من حضرة الحقِّ إلى الخلق[2]، ورُدَّ بأن الرسالةَ فيها الجمعُ بينهما كما علمت.

قوله: (رَبِّهِ) أي: خالقه أو مالكه أو نحو ذلك من معاني الربِّ المنظومة في قول الشيخ السُّجاعي: [من الطويل]

---

(١) قوله: (يدفع ذلك . . . إلى آخره) أولى منه حمل العاقب على معناه اللغوي؛ وهو الآتي في العقب. انتهى. الأجهوري.

(٢) وعبارته في «قواعد الأحكام» (٢/٢٣٦): (النبوة أفضلُ؛ لأن النبوةَ إخبارٌ عمَّا يستحقُّهُ الربُّ من صفات الجمال ونعوت الكمال، وهي متعلِّقةٌ بالله من طرفيها، والإرسالُ دونَها، أمرٌ بالإبلاغ إلى العباد، فهو متعلِّقٌ بالله من أحد طرفيه، وبالعباد من الطرف الآخر، ولا شكَّ أن ما يتعلَّقُ من طرفيه أفضلُ ممَّا يتعلَّقُ به من أحد طرفيه، والنبوةُ سابقةٌ على الإرسال؛ فإن قول الله لموسى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القَصَص: ٣٠] مقدَّمٌ على قوله: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ [النَّازعَات: ١٧]، فجميع ما تحدَّثَ به قبل قوله: اذهب إلى فرعون . . نبوةٌ، وما أمرَهُ بعد ذلك من التبليغ فهو إرسالٌ).

قَرِيبٌ مُحِيطٌ مَالِكٌ وَمُدَبِّرٌ   مُرَبٌّ كَثِيرُ الخَيْرِ وَالمُولِ لِلنِّعَمْ
وَخَالِقُنَا المَعْبُودُ جَابِرُ كَسْرِنَا   وَمُصْلِحُنَا وَالصَّاحِبُ الثَّابِتُ القِدَمْ
وَجَامِعُنَا وَالسَّيِّدُ احْفَظْ فَهَذِهِ   مَعَانٍ أَتَتْ لِلرَّبِّ فَادْعُ لِمَنْ نَظَمْ

ووقع في عبارة كثير من العلماء أنه مصدرٌ بمعنى التربية؛ وهي تبليغُ الشيءِ شيئاً فشيئاً إلى الحدِّ الذي أراده المربِّي، أُطلق عليه تعالى مبالغةً؛ أي: بدعوى أنه تعالى هو عينُ التربية، ولا يخفى ما فيه من البشاعة؛ فالأولى أنه اسم فاعل، فأصله (رابب)، ثم خُفِّفَ بحذفِ الألف وإدغامِ أحد المثْلَين في الآخر.

○ ○ ○

[آلُ النبيِّ ﷺ وصحبُهُ]

قوله: (وَآلِهِ . . . إلى آخره)؛ أي: وسلامُ الله مع صلاتِهِ على آله . . . إلى آخره، فهو معطوفٌ على (نبي) كما هو المتعين، وأما عطفه على (محمد) فلا يخفى فسادُهُ، وإن ذكره المصنف في «شرحه»؛ لأنَّ (محمداً) بدلٌ من (نبي)، والمعطوفُ على البدل بدلٌ، ولا يصحُّ أن يكون الآلُ ومَنْ ذُكر معهم بدلاً من (نبي)[1].

وفي كلامه الصلاةُ على غير الأنبياء والملائكةِ تبعاً، وهي جائزةٌ اتفاقاً، بل هي مطلوبةٌ؛ لقوله ﷺ: «اللهمَّ صلِّ على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ»[2]، وللنهي عن الصلاة البتراء؛ وهي التي لم يُذكرْ فيها الآلُ، وأما استقلالاً فقيل بأنها ممنوعة، وقيل: مكروهة، وقيل: خلاف الأولى، والأصحُّ الكراهة؛ وألحق أبو محمد الجُوَيْنِيُّ السلامَ بالصلاةِ بالنظر للغائب، وأما المخاطب فيخاطب بالسلامُ عليك أو عليكم أو نحوه[3].

وأصل (آل): أَوَل كجَمَل؛ بدليل تصغيره على (أُوَيل)، وقيل: أصله أهل؛ بدليل

(١) فلو قلنا: جاءَ الإمامُ عليٌّ والخادمُ، ثم جعلنا (الخادم) معطوفاً على (علي) للزم أن يكون الخادم إماماً؛ لأن المعطوف على البدل بدلٌ أيضاً، أما عطفه على (الإمام) فلا يضرُّ، بل هو المتعين، وهذا ليس كقولنا: جاء الإمام أبو يوسف ومحمد، ومع هذا فقد قال العلامة عبد البر الأجهوري في «فتح المجيد»: (وآله: معطوف على نبي أو محمد، لكن عطفهم على نبي أولى؛ لأنه هو المحدَّث عنه بطريق الأصالة، ومحمد بدل منه).

(٢) أخرجه البخاري (٦٣٥٧)، ومسلم (٤٠٦).

(٣) في (ب): (ونحوه).

تصغيره على أُهَيل، وإضافته للضمير في كلام المصنف جائزةٌ، خلافاً لمن منعها، قال عبد المطلب: [من مجزوء الكامل]

وَانْصُرْ عَلَى آلِ الصَّلِيـ ـبِ وَعَابِدِيهِ الْيَوْمَ آلَكْ[1]

واعلم أن الآلَ له معانٍ باعتبار المقامات، وربما جعلت أقوالاً وليس بحسن.

ففي مقام الدعاء كما هنا: كلُّ مؤمن ولو عاصياً؛ لأنَّ العاصيَ أشدُّ احتياجاً للدعاء من غيره، وفي مقام المدح: كل مؤمنٍ تقي، أخذاً مما ورد: «آلُ محمدٍ كلُّ تقيٍّ»[2] وإن كان ضعيفاً، وأما (أنا جدُّ كلِّ تقيٍّ)، فلم يرد، وفي مقام الزكاة: بنو هاشم وبنو المطلب عندنا معاشر الشافعية، وبنو هاشم فقط عند السادة المالكية كالحنابلة، وخصَّت الحنفيةُ فِرَقاً خمسة: آل علي، وآل جعفر، وآل عقيل، وآل العباس، وآل الحارث.

قوله: (وَصَحْبِهِ) خصَّهُم مع دخولهم في الآل بالمعنى الأعمِّ لمزيدِ الاهتمام، والتحقيق أن (صحباً) ليس جمعاً لـ (صاحب) بل اسمَ جمع وإن كان له واحد من لفظه وهو صاحب[3]، وهو لغةً: من طالَتْ عشرتُكَ به، والمرادُ به هنا الصحابي؛ وهو مَنْ اجتمعَ بنبيِّنا ﷺ مؤمناً به بعد البعثة في محلِّ التعارف؛ بأن يكونَ على وجهِ الأرض وإن لم يَرَهُ، أو لم يَرْوِ عنه شيئاً، أو لم يميِّز على الصحيح، وأما قولهم: (ومات على الإسلام) فهو شرطٌ لدوام الصحبة، لا لأصلها[4]، فإن ارتدَّ والعياذُ بالله تعالى ومات مرتدًّا، فليس بصحابي؛ كعبد الله بن خَطَل، وأما من عادَ للإيمان -كعبد الله بن أبي سَرْح- فتعودُ له الصحبة، لكن مجرَّدة عن الثواب عندنا معاشرَ الشافعية، واشتهر أنها لا تعودُ عند المالكية، لكن المصرَّح به في كتبهم التردُّد، وحينئذ فلا مانعَ

(١) انظر «الروض الأنف» (١/ ١٥٢).

(٢) رواه الطبراني في «الأوسط» (٣٣٣٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢/ ٨٣)، والقشيري في «رسالته» (١/ ٢٢٧).

(٣) قال سيبويه في «الكتاب» (٣/ ٦٢٤): (ليس فَعْلٌ ممَّا يكسَّرُ عليه الواحد للجميع)، وذهب الأخفش إلى أنه جمعُ تكسير لا اسمُ جمع.

ملحوظة: كثيراً ما تطلق كتب اللغة لفظ (الجمع) ولا يُراد جمع التكسير، بل معنى الجمع، نبَّهَ عليه العلامة عبد الهادي الأبياري في «المواكب العلية».

(٤) وإلا لما تحققت حالَ الحياة كما أفاده العلامة الأمير.

من الرجوع في ذلك لمذهب الشافعية على ما كان يرتضيه بعضُ أشياخهم[(١)]، وفائدةُ عودِها التسميةُ والكَفاءة؛ فيسمَّى صحابيًّا، ويكون كفؤاً لبنت الصحابي.

ويدخلُ في الصحابي ابنُ أمِّ مكتوم ونحوه من العميان، وكُنِّيت أمُّهُ به لكتْمِ بصره، واسمُهُ عبدُ الله؛ أحدُ المؤذِّنين له ﷺ، ويدخلُ عيسى والخضرُ وإلياس عليهم الصلاة والسلام[(٢)]، وتدخلُ الملائكة الذين اجتمعوا به ﷺ في الأرض[(٣)]، فعيسى عليه الصلاة والسلام آخرُ الصحابة من البشر الظاهرين، وأما الملائكة فباقون إلى النفخة، والخضرُ يموتُ عند رفع القرآن، وقيل: بل مات.

والحاصل: أن الخضرَ وإلياس حيَّان على المعتمد، ولكن إلياس رسولٌ بنصِّ القرآن؛ قال تعالى: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصَّافات: ١٢٣]، وأما الخضر فقيل: وليٌّ، وقيل: نبيٌّ، وقيل: رسولٌ، وخيرُ الأمور أوساطُها.

قوله: (وَحِزْبِهِ) أي: جماعته ﷺ، والحزبُ: الجماعةُ الذين أَمْرُهُم واحدٌ في خير أو شرٍّ، ومنه: ﴿كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣]، والظاهرُ أن المراد به هنا مَنْ غلبت ملازمتُهُ له ﷺ، فهو خاصُّ الخاصِّ؛ لأنهم أخصُّ من الصَّحب الذين هم أخصُّ من الآل، ويحتمل أن يُرادَ به أتباعُهُ مطلقاً، سواءٌ كانوا في عصره أم لا، وهو أولى؛ لما فيه من التعميم، ولا يغني عنه الآلُ؛ لتخصيص بعضِهم له بالأتقياء.

○ ○ ○

(١) كذا ذكره العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٢٣).

(٢) لأن شرط الاجتماع بالأجساد قبل الموت، بخلاف اجتماعه بسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فائدة: ذكر القشيري في «المعراج» (ص ٩٣): أن أقرب الأنبياء رتبة من نبينا عليه السلام هو سيدنا موسى عليه السلام.

(٣) وقد يقال: هذا على القول برسالته إليهم، وإلا فهم مؤمنون به نبيًّا ورسولاً للثقلين كافة.

[علمُ العقيدةِ فرضٌ على كلِّ مُكلَّفٍ]

٥ - وَبَعْدُ فَالعِلْمُ بأَصْلِ الدِّينِ   مُحَتَّمٌ يَحْتَاجُ لِلتَّبْيِينِ

قوله: (وَبَعْدُ) بالبناء على الضم لحذف المضاف إليه ونيَّةِ معناه[١]، والتقدير: وبعدَ البسملةِ[٢] والحمدلةِ والصلاةِ والسلامِ على النبيِّ ﷺ وآله وصحبه وحزبه، ويحتمل أن يكونَ بالنصب من غير تنوين لحذف المضاف إليه ونية لفظه، لكن المشهور على الألسنة الأول، وهي كلمة يُؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر؛ أي: من نوع من الكلام إلى نوع آخر، والنوعُ المنتقلُ منه هو البسملةُ وما بعدها، والمنتقلُ إليه هو بيانُ السبب الحامل على التأليف.

وأصلها الثاني: (أما بعد)؛ بدليل لزوم الفاء في حيِّزها غالباً، وهذا الأصلُ هو السنة؛ فقد كان ﷺ يأتي بها في خطبِهِ ومراسلاته[٣]؛ وصحَّ أنه ﷺ خطبَ فقال: «أما بعد».

والأصل الأصيل: (مهما يكنْ مِنْ شيءٍ بعد)[٤]؛ فمهما: اسم شرط مبتدأ،

---

(١) قوله: (ونية معناه) إنما بنيت عند المعنى؛ لأن بناءها لمشابهتها أحرف الجواب في الاستغناء بها عما بعدها، وهذه المشابهة لا تثبت لها إلا عند نية معنى المضاف إليه، بخلاف ما لو نُوي لفظه؛ لعدم الاستغناء بها عما بعدها حينئذ؛ لأن اللفظ المنويَّ بمنزلة المذكور. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (وبعد البسملة) أي: بعد مدلول جملتها؛ وهو الإخبار بالتأليف مستعاناً فيه باسم الله، وقوله: (والحمدلة) أي: بعد مدلولها؛ وهو الثناء على الله باستحقاقه الحمد، وقوله: (والصلاة والسلام) أي: الواقعَين من المصنف، وهما طلبه من الله صلاتَه وسلامَه على نبيِّه، وهذا الطلب معنى جملة الصلاة والسلام، وإنما قدّرنا هذا المضاف؛ وهو قولنا: مدلول؛ ليطابق ما قاله أولاً من أن المنوي هو معنى المضاف إليه لا لفظه. انتهى أجهوري.

(٣) أخرج البخاري (٧) في كتاب بدء الوحي أنه ﷺ أرسل كتاباً إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام، قال فيه بعد البسملة والسلام: «أما بعد فإني أدعوك . . .».

وأخرج مسلم (٨٦٧) عن جابر بن عبد الله: كان رسول الله إذا خطب احمرت عيناه . . .، ويقول: أما بعد؛ فإن خير الحديث كتاب الله . . .».

(٤) وهذا قول سيبويه، قال في «الخلاصة»: (باب أما ولولا ولوما):

أمَّا كَمَهْمَا يَكُ مِنْ شَيءٍ وفَا   لِتِلْوِ تِلْوِهَا وُجُوباً أُلِفَا

وليس المراد أن الحرف بقوة الفعل والاسم معاً، بل في مَوضعهما، صالح لهما، وقائمٌ مقامهما لوجود الشرط.

ويكن: فعل الشرط، وهو مضارعُ (كانَ) التامَّةِ، وفاعلُهُ ضمير مستتر تقديره هو يعود على (مهما)، و(من شيء): بيانٌ لمهما وإن كان شأنُ البيان التخصيصَ؛ فقد يكونُ مساوياً إشارةً إلى أن المراد الجنسُ بتمامه، فحذفت (مهما) و(يكن) و(من شيء)، وأقيمت (أما) مقامَ ذلك، ثم إن بعضهم ينطق بذلك ويقول: (أما بعد) كما هو السنة، وبعضهم يحذف (أما) ويأتي بدلها بالواو فيقول: (وبعد) كما هنا؛ فالواو نائبةُ النائب[(١)].

وهل الظرفُ من معمولات الشرط أو من معمولات الجزاء؟ خلافٌ، والراجحُ كونُهُ من معمولات الجزاء؛ ليكون المعلَّق عليه مطلقاً[(٢)]، وهو أبلغُ في التحقق؛ لأن المعنى عليه: إن وُجدَ شيءٌ في الدنيا مطلقاً، فأقول بعد . . . إلى آخره، ولا يردُ أن الفاءَ لا يعملُ ما بعدها فيما قبلها؛ لتوسعهم في الظروف.

و(بعد) ظرفُ زمان كثيراً، ومكان قليلاً[(٣)]، وهي هنا صالحةٌ للزمان باعتبار النطق، وللمكان باعتبار الرَّقْم.

واختلف في أول مَنْ نطقَ بها على أقوال:

أقربُها: أنه داودُ، وكانت له فصلَ الخطاب[(٤)]؛ أي: يفصلُ بها بين الحقِّ والباطل.

وقيل: يُفْصلُ بها بين نوعٍ من الكلام ونوعٍ آخرَ منه.

---

(١) وقد أَنشدوا في (وبعدُ) وكون الواو نائبةَ النائب:

وما واوٌ لها شرطٌ يليهِ ... جوابٌ قَرنُهُ بالفاءِ حَتمَا؟
هي الواوُ التي قُرنَتْ بِبَعْدِ ... وأمَّا أصلُها والأصلُ مَهما

(٢) وقوله: (مطلقاً) أي: عن التقييد بكونه بعد البسملة وما بعدها، وهذا الإطلاق باعتبار ظاهر اللفظ، وأما باعتبار الواقع فالمعلَّق عليه - وهو وجود شيء في الدنيا - مُقيد بكونه بعد البسملة وما بعدها؛ لأن الفرضَ أنه أتى من أول الأمر بالبسملة وما بعدها، والمضارعُ الواقع بعد (مهما) التي هي الأصل للاستقبال كما هو شأنُ الأفعال الواقعة بعد أدواتِ التعليق، وحينئذٍ فقوله: وبعدُ معناه: مهما يكن من شيءٍ في المستقبل، فتعين أن يكون وجود الشيء مُقيداً بكونه بعد البسملة، وما بعدها باعتبار الواقع. انتهى أجهوري.

(٣) كقولك: داري بعد دارك.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٥/٢٥٧).

قوله: (فَالعِلْمُ . . .) إلى آخره؛ أي: فأقول لك: العلمُ . . . إلى آخره؛ لأنَّ كونَ العلم بأصل الدين محتَّماً أمرٌ متحقِّقٌ في نفسه، وُجِدَ شيءٌ في الدنيا أو لا، فلا يصحُّ جعلُهُ جوابَ الشرط، فلا بدَّ من تقدير القول.

فإن قلت: إذا حُذف القول وجَبَ حذفُ الفاء معه كما نصَّ عليه الأُشْموني.

قلت: المسألةُ خلافية؛ لأن هناك قولاً بجواز ذكر الفاء مع حذف القول كما ذكره السيوطي في «همع الهوامع»[1]، والفاء واقعة في جواب (أما) المقدرة، أو في جواب الواو النائبة عنها.

والعلم: إدراكُ الشيءِ بحقيقَتِهِ كما قاله الراغب[2]، وهو كقول شيخ الإسلام: إدراكُ الشيءِ على ما هو به[3]، ويطلق حقيقةً عرفيةً على القواعدِ المدوَّنة، وعلى الملكةِ التي يُقتدرُ بها على إدراكاتٍ جزئية[4]، والمرادُ هنا الأول؛ بدليل الحكم عليه بالتحتُّم، ومقابلُهُ: الجهلُ؛ وهو إما بسيط وإما مركب، فالأول: عدمُ العلم بالشيء عمَّا من شأنه العلم، والثاني: إدراكُ الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع، وإنما سمي مركباً لاستلزامه جهلَين؛ جهلَه بالشيء، وجهلَه بأنه جاهلٌ؛ وفي ذلك قيل: [من الطويل]

جَهِلْتَ وَمَا تَدْرِي بِأَنَّكَ جَاهِلٌ ... وَمَنْ لِي بِأَنْ تَدْرِي بِأَنَّكَ لَا تَدْرِي؟[5]

---

(١) وعبارته في «همع الهوامع» (٢/ ٥٧٧).

(٢) كذا في «مفردات الراغب» (ع ل م).

(٣) قاله شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة» (ص٦٦) ط: مركز جمعة الماجد مع دار الفكر المعاصر بيروت، ونص عبارة شيخ الإسلام في المطبوع: (العلم هو إدراك الشيء على ما هو به، ويقال: مَلَكة يُقتدر بها على إدراك الجزئيات)، قال العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٢٧): (يشير إلى أنه ليس المراد بالحقيقة القاصر على التصور، بل على الوجه الحق).

(٤) أو الانتقال من العلم بالقوة إلى العِلم بالفعل.

(٥) البيت لأبي العباس الأنباري الناشي في داود الأصبهاني كما في «ربيع الأبرار» (٢/ ١٨)، ومثله قول بعضهم ونقله العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٢٨):

قالَ حمارُ الحكيمِ تُومَا: ... لو أنصفَ الدهرُ كُنتُ أَرْكَبْ
لأنَّنِي جاهلٌ بَسيطٌ ... وصاحبي جاهلٌ مُرَكَّبْ

قوله: (بأَصْلِ الدِّينِ) أي: بأصولِهِ[١] وقواعدِهِ، فهو مفردٌ مضاف يعمُّ، وأفردَ الأصلَ مع أن هذا الفنَّ ملقَّبٌ بأصول الدين، لضرورة النظم، فهو من التصرُّف في العلَم لما ذكر.

وقيل: إنه ليس إشارةً للمعنى العلمي، والإضافةُ في أصول الدين من إضافة الجزء للكلِّ؛ لأن الدين هو الأحكامُ أصليةً كانت أو فرعيةً، وهذا اللقب يشعر بمدح هذا الفنِّ؛ لابتناء الدين عليه، ولمَّا لاحظَ المصنف في العلم معنى الجزم، عدَّاه بالباء[٢].

قوله: (مُحَتَّم) أي: حتَّمه الشارعُ وأوجبه، ولم يرخِّصْ في تركه؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، فيجب على كلِّ مكلَّف من ذكر وأنثى وجوباً عينيًّا معرفةُ كلِّ عقيدةٍ بدليل ولو إجماليًّا، وأما معرفتُها بالدليل التفصيلي، ففرضُ كفاية[٣]، فيجبُ على أهل كلِّ قُطر أي: ناحية، يشقُّ الوصول منها إلى غيرها أن يكونَ فيهم من يعرفها بالدليل التفصيلي؛ لأنه ربما طرأت شبهةٌ فيدفعها، وبعضهم أوجبَ

(١) قوله: (بأصوله) هذا مبنيٌّ على أنه ليس من التصرف في العلم، وهو ما يأتي في آخِرِ القَولة. انتهى أجهوري.

(٢) إذ يجري في كتب الفروع لَفظُ العلم للقطعي والظني، وعند المتكلمين لِلقطعي فقط، نعم قد ألحقوا ما هو قريبٌ من القطعي من المعتقَدات في هذا الباب؛ ككلِّ ما لا يَكفر منكره، ولكنهم يُقيِّدونه ويُنبِّهون عليه.

(٣) قال إمام الحرمين عبد الملك الجويني رحمه الله تعالى في كتابه العظيم «نهاية المطلب» (١٧/ ٤١٧): (ولو قيل: العلم المترجم بالكلام هل يَستلحق بفرائض الكفايات؟ قلنا: لو بقي الناسُ على ما كانوا عليه في صفوة الإسلام لكنَّا نقول: لا يجب التشاغل بالكلام، وقد كنَّا ننتهي إلى النهي عن الاشتغال به، والآن قد ثارت الآراءُ، واضطربت الأهواء، ولا سبيلَ إلى ترك البدع، فلا ينتظم الإعراض عن الناس يتهالكون على الردى، فحقٌّ على طلبة العلم أن يُعِدُّوا عتاد الدعوةِ إلى المسلك الحق، والذريعة التامة إلى حَلِّ الشبه)، إلى أن قال رضي الله عنه: (فإذنْ؛ علم التوحيد من أهمِّ ما يُطلَب في زماننا هذا، وإن استمكن الإنسان من ردِّ الخلق إلى ما كانُوا عليه أولاً .. فهو المطلوب، وهيهات! فهو أبعدُ مِن رجوع اللبن إلى الضَّرع في مُستقرِّ العادة).

وقال إمامنا حجَّة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في «الوجيز» كما في «شرحه» (١١/ ٣٦٨): (والقيام بدفع شبهة المبتدعة فرض كفاية).



الدليلَ التفصيلي وجوباً عينيًّا، وردُّوه بأنهم ضيَّقوا رحمةَ الله الواسعة[(١)]، وجعلوا الجنة مختصَّة بطائفة يسيرة.

فالحقُّ: أن الواجبَ وجوباً عينيًّا إنما هو **الدليلُ الإجمالي**[(٢)]، وهو المعجوزُ عن تقريرِه[(٣)] وحلِّ شبهِهِ، وأما الدليل **التفصيلي** فهو المقدورُ على تقريره وحلِّ شبهِهِ؛ فإذا قيل لك: ما الدليل على وجوده تعالى؟ فقلت: العالمُ، ولم تعرفْ[(٤)] جهة الدلالة، فهو دليلٌ جملي، ويقال له: دليل إجمالي، وكذلك إذا عرفت[(٥)] جهةَ الدلالة ولم تقدرْ على حلِّ الشبهِ الواردة عليه، وأما إذا عرفت جهةَ الدلالة وقدرتَ على حلِّ الشبهِ، فهو دليلٌ تفصيلي.

فإذا قيل لك: ما الدليلُ على وجوده تعالى؟ فقلت: هذا العالمُ، وعرفت جهةَ الدلالة؛ وهي الحدوثُ أو الإمكانُ أو هما، والثاني شطرٌ أو شرطٌ[(٦)]، وقدَرْتَ على حلِّ الشبهِ، فهو دليلٌ تفصيلي؛ فتقول في تقريره **على الأول**: العالمُ حادث، وكلُّ حادث لا بدَّ له من محدث، **وعلى الثاني**: العالمُ ممكنٌ، وكلُّ ممكن لا بدَّ له من

---

(١) قال إمامنا الغزالي رضي الله عنه في «المنقذ» (ص ١١٥): (من ظنَّ أن الكشفَ موقوفٌ على الأدلَّة المحرَّرة.. فقد ضيَّقَ رحمةَ الله تعالى الواسعة).

(٢) في (ب): (الجُملي).

(٣) قوله: (تقريره) أي: ذكره على الوجه المعتبر عند المناطقة من تكرير الحد الوسط، وتقديم الصغرى على الكبرى، وغير ذلك مما هو مُقرَّر في المنطق. انتهى أجهوري.

(٤) قوله: (ولم تعرف) أي: معرفة مصحوبة بذكره على الوجه المعتبَر عند المناطقة، والمنفي هو قيد المعرفة، وهو مصاحبتها للوجه المعتبَر عند المناطقة، وأما نفس معرفة الجهة فهو أمرٌ ثابتٌ لا يصحُّ نفيه؛ إذ من لم يَعرف الجهة لا دليل عنده أصلاً لا جمليًّا ولا تفصيليًّا؛ لأن الدليل ما حصل به علمٌ أو ظنٌّ، ومن لم يعرف الجهة لم يحصلْ له بما استدلَّ به عِلم أو ظن. انتهى الأجهوري.

(٥) قوله: (إذا عرفت) أي: معرفة مصحوبةً بتقريره على الوجه المعتبر عند المناطقة. انتهى أجهوري.

(٦) وعبارة العلامة السبكي بشرح العلامة المحلي في هذا المقام: (والأصح «أن» الممكن «الباقي محتاج» في بقائه «إلى السبب» أي: المؤثر، وقيل: لا، «وينبني» هذا الخلاف «على أن علة احتياج الأثر» أي: الممكن في وجوده «إلى المؤثر» أي: العلة التي يلاحظها العقل في ذلك «الإمكان» أي: استواء الطرفين بالنظر إلى الذات «أو الحدوث» أي: الخروج من العدم إلى الوجود، «أو هما» على أنهما «جزءا علة، أو الإمكان بشرط الحدوث وهي أقوال»).

صانع، وعلى الثالث والرابع: العالمُ حادثٌ ممكنٌ، وكلُّ حادثٍ ممكنٍ لا بدَّ له من محدِثٍ.

ويقوم مقامَ ذلك ما لو عرَفَ العقائدَ بالكشف[1]، وأما من حَفِظ العقائدَ بالتقليد، فقد اختُلفَ فيه، والأصحُّ: أنه مؤمنٌ عاصٍ إن قدرَ على النظر، وغيرُ عاصٍ إن لم يقدر، وقيل: مؤمنٌ غيرُ عاصٍ مطلقاً، وقيل: إنه عاصٍ مطلقاً، وقيل: إنه كافرٌ، وجرى على القول الأخير: السَّنوسيُّ في «شرح الكبرى»، وشنَّعَ على القول بكفاية التقليد، لكن حُكيَ عنه أنه رجعَ عنه إلى القول بكفاية التقليد[2].

[أسبابُ وضعِ علمِ العقيدةِ]

قولُه: (يَحْتَاجُ لِلتَّبْيِينِ) غرضُهُ بذلك بيانُ السبب الحامل له على وضعِ هذه المنظومة في أصول الدين دون غيره من العلوم، والضمير في (يحتاج) للعلم لا بمعنى الإدراك، بل بمعنى الفنِّ المدون، ويصحُّ أن يكون الضمير عائداً لأصل الدين؛ أي: للفنِّ الملقب بأصول الدين.

و(التبيين): التوضيح[3]؛ وإنما احتاجَ هذا الفنُّ للتبيين ....

---

(١) لأن الكشف أرقى العلوم الضرورية التي يخلقها الله تعالى في النفس، فتطمئن وتركن إليها، فضلاً عن أن تعجز عن معاندتها، قال إمامنا الغزالي في «إحيائه» (٣/ ١٢): (التقوى بابُ الذكر، والذكرُ بابُ الكشف، والكشفُ بابُ الفوز الأكبر؛ وهو الفوزُ بلقاءِ الله تعالى).

(٢) وعبارته في «شرح الكبرى» (ص ٣٩): (فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة؛ كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة: أنه لا يصحُّ الاكتفاء به - يعني: محض التقليد ـ في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه)، قال العلامة الحامدي في «تقييداته» على الشرح المذكور: (الحقُّ أن التقليد يكفي في عقائد الإيمان، وأن إيمان المقلد صحيح، وقد نُقل عن الأشعري أنه رجع لهذا القول، وكذلك المصنف - السنوسي - في «شرح الصغرى» و«المقدمات»)، وانظر «المنهج السديد شرح كفاية المريد» وهو «شرح الجزائرية» للسنوسي (ص ٤٨)، ففيه تفصيل للمسألة، فقد كتبه السنوسي قبل وفاته بسنة.

(٣) قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، وقد يظن أن هناك تعارضاً مع حديث «كل مولود . . .»، فيفهم من الحديث أن الفطرة هي الإسلام، وليس كذلك لأنه:
أولاً: إن ظهر تعارض بين ظاهر القرآن وظاهر السنة نقدم ظاهر القرآن، وظاهر الآية أن الفطرة: لا تعلمون شيئاً، وظاهر الحديث أن الفطرة هي الإسلام.

لأنه(١) لما حدثت المبتدعة(٢) بعد الخمس مئة، وكثُرَ جدالهم مع علماء الإسلام، وأوردوا شُبَهاً على ما قرَّره الأوائل، وخلطوا تلك الشبه بكثيرٍ من القواعد الفلسفية، قصد المتأخِّرون دفعَ تلك الشبه، فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم؛ ليتمكَّنوا من ردِّها، فما أدرجوها إلا لغرض مهمٍّ؛ بحيث لا يبعدُ معه الوجوبُ، خلافاً لمن شنَّعَ عليهم في ذلك.

وقد افترقت الأمَّةُ ثلاثاً وسبعين فرقة: منهم فرقة ناجية؛ **وهي التي على ما كانَ عليه النبيُّ ﷺ وأصحابُهُ**، واثنتان وسبعون في النار؛ لما في الحديث: «افترقَتِ الأممُ السابقة على اثنتين وسبعين فرقةً، وستفترقون ثلاثاً وسبعين فرقةً؛ منهم فرقةٌ واحدة ناجية، واثنتان وسبعون في النار»(٣).

= ثانياً: لا تعارض إلا إذا حملنا الحديث على مفهوم المخالفة، ومفهوم المخالفة لم يتم الاستدلال به؛ لأنه يدل على أن أول ما يولد الإنسان فهو مسلم، وكيف هذا؟ والطفل دون البلوغ لا يحكم بإسلامه أو كفره إلا إلحاقاً، فلا نُقيم عليه الحد إن ارتد عن الإسلام، ولا نقطع يده إن سرق ما دام دون البلوغ.

ولا يتم الاستدلال بمفهوم المخالفة إلا إذا حصرنا المولود بالحالات الأربعة: اليهودية والنصرانية والمجوسية والإسلام، والواقع قد يكون غير ذاك كالشيوعية والرأسمالية مثلاً.

ولا يصار إلى مفهوم المخالفة؛ لأنه يوجد رواية لمسلم والبيهقي والحاكم: «فإن كانا مُسلمين فمسلم» أي: إن كل مولود إن كان أبواه يَهوديين فيهودي، وإن نصرانيين فنصراني، وإن مجوسيين فمجوسي، وإن مُسلمين فمُسلِم.

وهذا المفهوم خالف نصًّا نبويًّا آخر، وهو: «حتى يعرب عنه لسانُه، فإن أعرب عنه لسانه فإما شاكراً، وإما كفوراً».

فليس يدل ظاهر الحديث ولا منطوقه ولا مفهومه على أن الفطرة هي الإسلام وهي العلم بأمور الدين، بل الصواب أن الفطرة: (لا تعلمون شيئاً) كما دلت عليه الآية.

(١) قوله: (لأنه) علَّةٌ لاحتياجه إلى التبين باعتبار اشتمال التبين على رد الشبه الواردة على الأدلة؛ لأن المراد من التبين هنا ذكر العقائد مع أدلتها، ورد الشبه الواردة على تلك الأدلة، وهذا التعليل منظورٌ فيه إلى رد الشبه فقط. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (المبتدعة) المراد من المبتدعة المعتزلة، كما أن المراد بأهل الإسلام أهل السنة، يؤخذ ذلك من عبارة الشيخ الأمير في حاشيته على عبد السلام. انتهى أجهوري.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٥٩٦)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١)، وأحمد (٢/ ٣٣٢).

٦ ـ لَكِنْ مِنَ التَّطْوِيلِ كَلَّتِ الهِمَمْ فَصَارَ فِيهِ الاِخْتِصَارُ مُلْتَزَمْ

قوله: (لَكِنْ . . .) إلى آخره: استدراكٌ على قوله: (يحتاج للتبيين) لأنه يقتضي مزيدَ التطويل، فدفع ذلك بقوله: (لكن . . .) إلى آخره، فكأنه قال: هذا الفنُّ وإن احتاج للتبيين إلا أنه لا ينبغي المبالغة معه في تطويل العبارة؛ لأنها تؤدي إلى الملل والسآمة.

وقوله: (مِنَ التَّطْوِيلِ) أي: من أجله وسببه، فـ (من) للتعليل، والمراد: التطويلُ الكامل[١]، فـ (أل) فيه للكمال، فالمحذورُ إنما هو المبالغةُ في التطويل، وأما أصلُ التطويل فلا يضرُّ، والتطويلُ: أداءُ المقصود بلفظ زائدٍ على المتعارف لأوساط الناس الذين ليس لهم فصاحةٌ ولا بلاغةٌ، وأما الاختصارُ: فهو أداءُ المقصود بأقلَّ من العبارة المتعارفة، والمساواة: أداءُ المقصود بلفظ مساوٍ للمتعارف.

قوله: (كَلَّتِ الهِمَمْ) أي: تعبت أصحابُها[٢]، ففيه مجازٌ عقلي، و(الهمم): جمع همة؛ وهي لغة: القوَّةُ والعزم، وعرفاً: حالةٌ للنفس يتبعها غلبةُ انبعاثٍ إلى نيلِ مقصودٍ ما، ثم إن تعلَّقت بمعالي الأمور، فعَليَّة، وإلا فدنيَّة، وإذا لم تتعلَّق بواحد منهما، فليست عليَّة ولا دنيَّة.

قوله: (فَصَارَ فِيهِ الاِخْتِصَارُ مُلْتَزَمْ) هذه الفاء تفريعيةٌ على ما قبلها، والمعنى: فصار في هذا الفنِّ تأليفاً وتدريساً الاختصارُ ملتزماً؛ تقريباً على المتعلمين القاصرين، ولا يخفى أن (الاختصار): اسمُ صار، و(ملتزمْ): خبرُها، لكن وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة[٣]، والملتزمُ إنما هو الاختصارُ غيرُ المخلِّ، وإلا فهو مذموم، وقد كان الأستاذ أبو إسحاقَ الإسفَرايِنيُّ يقول: (جميع ما قاله المتكلمون في التوحيد قد جمعَهُ أهلُ الحقِّ في كلمتين:

---

(١) قوله: (والمراد التطويل الكامل)، يؤخذ من قوله: (فصار فيه الاختصار ملتزم) أن المراد هنا بالتطويل أصلُه، لا بقيد الكمال؛ لأن التطويل هو المقابل للاختصار. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (أي: تعبت أصحابها) ليس غرضه أن العبارة على تقدير مضاف، وإلا لم يكن من المجاز العقلي؛ لأن المقدر كالملفوظ، بل غرضه بيانُ الإسناد الحقيقي؛ لِتَعلم أن الإسناد في كلام المصنف مجازي. انتهى أجهوري.

(٣) تقدم نحو ذلك تعليقاً (ص٦٧).

الأولى: اعتقادُ أن كلَّ ما تصور في الأوهام فالله بخلافه.

والثانية: اعتقادُ أن ذاتَهُ تعالى ليست مُشْبِهةً للذوات، ولا معطَّلةً عن الصفات). انتهى ملخصاً من «حاشية الشيخ الشِنواني»(١).

[تسميةُ الأرجوزةِ وعددُ أبياتِهَا]

٧ ـ وَهـــذِهِ أُرْجُـــوزَةٌ لَـــقَّـبْـتُــهَـا جَـوْهَـرَةَ الـتَّـوْحِـيـدِ قَـدْ هَـذَّبْـتُـهَـا

قوله: (وَهـذِهِ) الواو للاستئناف، والمشارُ إليه بهذه هو الألفاظُ المستحضرة في الذهن باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة؛ سواءٌ كانت الخطبةُ متقدِّمةً على التأليف أو متأخِّرةً عنه، وما قيل: من أنه إن كانت الخطبةُ سابقةً على التأليف فالمشارُ إليه الألفاظُ المستحضرة في الذهن، وإن كانت متأخرةً عنه فالمشارُ إليه الألفاظُ الموجودةُ في الخارج، غيرُ مستقيم؛ لأن الألفاظَ أعراضٌ تنقضي بمجرد النطق بها، فلا تبقى موجودةً في الخارج، بل تنعدم حرفاً بعد حرف وهكذا.

وقد أبدى السيد الجرجانيُّ في مُسمَّى الكتب والتراجم ـ بالكسر ـ احتمالاتٍ سبعةً: هل هو الألفاظ فقط، أو المعاني فقط، أو النقوش فقط، أو الألفاظ والمعاني، أو الألفاظ والنقوش، أو المعاني والنقوش، أو الثلاثة؟ واختارَ أنه الألفاظ باعتبار دلالتها على المعاني(٢)، وهل هذا الاحتمالُ من السبعة أو احتمالٌ ثامن؟ قولان؛ والأظهر أنه منها، غايةُ الأمر أنه مقيَّدٌ باعتبار المعاني.

وأما ما وقع في عبارة بعضهم من أن المختار أنه المعاني المستحضرةُ ذهناً، فهو خلافُ المشهور، ووجهُ عدم اختيار باقي الاحتمالات أن المعانيَ غيرُ مستقلة؛ لتوقُّفها على الألفاظ، فلا تصحُّ(٣) أن تكونَ مدلولاً ولا جزءَ مدلول، فبطل أربعُ احتمالات؛ وهي أن المشار إليه هو المعاني وحدها، أو مع الألفاظ، أو مع النقوش، أو معهما،

(١) تقدم بيان معنى التعطيل عند أهل السنة تعليقاً (ص٥٦).

(٢) ولا يخفى أن هذا التقسيم يعتبر الأعراض قسمين: ما يتوهم بقاؤه، وما لا يُتوهم بقاؤه.

(٣) قوله: («فلا تصح» أي: لا يَليق بها ذلك؛ لأن المدعى أولاً هو عدم اختيارها لا بُطلانها، وقوله: «فبطل أربع احتمالات»: المراد ببطلانها عدم لياقتها لا عدم صحتها؛ لأن المدَّعى عدم اعتبارها كما تقدم، وقوله: «فبطلت احتمالات . . . إلى آخره»، عُلم معناه مما سبق). انتهى أجهوري.

وأن النقوشَ لا تتيسَّرُ من كلِّ أحد، ولا في كلِّ وقتٍ كتيسُّرِ الألفاظ، فلا تصحُّ أن تكونَ مدلولاً ولا جزءَ مدلول، فبطَل احتمالان؛ وهما كون المشار إليه هو النقوشَ وحدها، أو مع الألفاظ؛ فبطلت احتمالاتٌ ستةٌ، وتعيَّن[1] الاحتمالُ السابع.

وها هنا سؤالان:

أحدهما: أن الألفاظ المستحضرة في الذهن مجملةٌ، مع أن الأرجوزة اسمٌ[2] للمفصَّل باباً باباً[3]، فلم يحصل[4] التطابق بين المبتدأ والخبر.

وثانيهما[5]: أن المشارَ إليه ما في ذهن المصنف فقط، فهو جزئي[6]، مع أن الأرجوزة اسمٌ للألفاظ سواءٌ كانت في ذهنِ المؤلف أو في ذهنِ غيره، فهي اسمٌ للكلِّيِّ لا للجزئيِّ.

وقد أجاب الشيخ عبد السلام عن هذين السؤالين بتقدير مضافين حيث قال:

---

(١) في (ب): (بقي).

(٢) قوله: (اسم . . . إلى آخره) أي: خارجاً لا ذهناً؛ لأن السؤال مبنيٌّ على أن الذهن لا يَقوم به إلا المجمل. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (باباً باباً) الأولى: بيتاً بيتاً كما يَأتي له. انتهى أجهوري.

(٤) قوله: (فلم يحصل . . . إلى آخره) هذا بحسَب الظاهر، وأما الحقيقة فالتطابق ظاهر؛ لأن الإجمال بحسَب الذهن، والتفصيل بحسب الخارج، والمعنى أن الألفاظ المجمَلة ذهناً مفصلة خارجاً، وهذا لا عيبَ فيه. انتهى أجهوري.

(٥) قوله: (وثانيهما) حاصلُ هذا السؤال أن المشار إليه الألفاظُ التي في ذِهن المصنف، وهي أمرٌ جزئي، والأرجوزة موضوعة للألفاظ التي في الذهن مُطلقاً، لا فرق بين التي في ذهن المصنف والتي في ذِهن غيره، وبتقرير السؤال الثاني على هذا الوجه ظهر أنه لا يجامع السؤال الأول؛ لأن السؤال الأول مشتملٌ على أن الأرجوزة اسم للمفصل خارجاً، وقد اشتمل السؤال الثاني على أن الأرجوزة اسم للألفاظ الحاضرة ذهناً مطلقاً، انتهى. ثم ظهر أن معنى السؤال الثاني أن هذه إشارةٌ إلى ما في ذهن المصنف، وهو أمر جزئي، والأرجوزة موضوعة للألفاظ الخارجية الدالة على المعاني المخصوصة؛ سواءٌ استَحضرها المصنف أو غيره، فهي كلية بالنسبة لما استحضره المصنف، وبهذا التقرير لاءَمَ السؤالُ الثاني السؤالَ الأول، وتوافقا في أن الأرجوزةَ اسم للألفاظ الخارجية. انتهى أجهوري.

(٦) إذ تصوُّرُ معنى ما في ذهن المصنف مانعٌ من تَصوُّر الشركة فيه.

(ومفصل[١] نوع هذه)[٢]، وهذا بناءً على أن ما في الذهن لا يكون إلا مجملاً؛ وعلى أن أسماء الكتب[٣] من قبيل علم الجنس، فإن جرينا على أن الذهنَ كما يقومُ به المجملُ يقوم به المفصَّلُ وهو التحقيق، وعلى أنها علمُ شخص، فلا يحتاجُ لتقدير شيء، وكون الأرجوزة اسماً للمفصل وإن اشتهر ليس لازماً؛ إذ يصحُّ أنها اسمٌ للهيئة المجملة، بل هو الأقرب؛ إذ يبعدُ[٤] ملاحظتُها عند الوضع مفصَّلة بيتاً بيتاً مثلاً، على أنه[٥] لا يضرُّ الاختلاف بالإجمال والتفصيل، فلا حاجةَ لتقدير مفصَّل، وبعد تسليم أنه يضرُّ الاختلافُ المذكور، فالأولَى التقديرُ في الثاني؛ بأن يقال: وهذه مجملُ أرجوزة؛ لأن التقدير في الأول كنزع الخفِّ قبل الوصول لشطِّ النهر كما قاله الخيالي[٦].

واعلم أن استعمالَ اسمِ الإشارة في الألفاظ المستحضرةِ في الذهن، مجازٌ

(١) قوله: (ومفصل) بتقدير مفصل اندفع السؤال الأول، وبتقدير نوع اندفع السؤال الثاني، وظاهر هذا أن السؤال الثاني واردٌ بعد تقدير (مفصل)، ووجه وروده أن مفصل ما في ذهن المصنف جزئي؛ لأن مفصل ما في ذهنه هو نفس الألفاظ التي نطق بها المصنف، وهذا أمر واحد غيرُ شامل لما نَطق به غيره، والمراد بنوع ما في ذِهنه مُطلق الألفاظ الذهنية. انتهى أجهوري.

(٢) انظر «إتحاف المريد» (ص ٣٣).

(٣) قوله: (وعلى أن أسماء الكتب . . . إلى آخره) ظاهره أن لفظ (أرجوزة) مما وقع فيه الخلافُ هل هو عَلَم جنسٍ أو عَلَم شخصٍ؟ والظاهر أنه اسم نكرةٌ لا عَلَمية فيه أصلاً؛ لا جنسية ولا شخصية؛ وكذا قولهم: (هذا شرح هذا كتاب)، ومحل الخلاف ما جعل عَلَماً كلفظ (جوهرة التوحيد) هنا، وكـ(منهج الطلاب) عَلَماً على كتاب شيخ الإسلام. انتهى أجهوري.

(٤) قوله: (يبعد) يفهم من هذا أن قولَ السائل (الأرجوزة) اسم للمفصل أُريد فيه المفصل ذهناً، مع أن الفرض أن السؤال مبنيٌّ على أن الذهن لا يَقوم به إلا المجمل، فالأولى عدم التعويل على هذا الكلام لِيَتم حمل المفصل فيما تقدم خارجاً حتى يرد السؤال. انتهى أجهوري.

(٥) قوله: (على أنه . . . إلى آخره) لأن الإجمال ذهني، والتفصيلَ خارجي، فكأنه قيل: هذه الألفاظ المجملة ذهناً مفصلةٌ خارجاً، وهذا عيب فيه كما تقدم. انتهى أجهوري.

(٦) نقله العلامة الأمير عنه في «حاشيته» (ص ٣٣)، وفي «شرح الخيالي على المنظومة النونية» (ص ١٤٦) ما نصه: (أقول: «هذي» إشارة إلى ما في ذهنه من العقائد التي نظَمها المحقق في كتابه، فإنها عقائد أهلِ السنة وجماعة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم).

بالاستعارة التصريحية الأصلية على الأصح، لا بالكناية[1]، خلافاً لمن زعم ذلك، وتقرير الاستعارة التصريحية أن تقول: شبهت الألفاظ المستحضرة في الذهن بمشارٍ إليه محسوس بحاسَّة البصر بجامع أن كُلًّا معين، واستُعير اسمُ الإشارة من المشبَّهِ به للمشبَّهِ على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية.

قوله: (أُرْجُوزَةٌ) أي: منظومةٌ من بحر الرَّجَز صغيرةُ الحجم، أبياتها مئةٌ وأربعة وأربعون بناءً على أنها من كامل الرجز، ومئتان وثمانيةٌ وثمانون بناءً على أنها من مشطوره، ففيه ترغيبٌ في تعاطيها من جهة كونِها نظماً؛ لأن النظمَ أعذبُ وأحلى من النثر، ومن جهة كونِها من بحر الرجز؛ لأنه أسهَلُ من غيره من البحور، ومن جهة كونِها صغيرةَ الحجم؛ فإن لفظ (أرجوزة) دالٌّ على القلَّة عرفاً.

قوله: (لَقَّبْتُهَا جَوْهَرَةَ التَّوْحِيدِ) أي: جعلتِ لها (جوهرة التوحيد) لقباً؛ أي: اسماً مشعراً بمدحها، وهذا الفعل أعني (لقَّب) يتعدَّى لمفعولين، أما المفعول الأول فبنفسه دائماً، وأما المفعول الثاني فبنفسه تارة وبحرف الجرِّ أخرى، تقول: لقَّبت ابني سعدَ الدين وبـ(سعد الدين)، وقد تعدَّى هنا إلى المفعولين بنفسه، وفي تسميتها بهذا الاسم تأكيدٌ للترغيب في تعاطيها من جهة كونِهِ سمَّاها باسم مؤذنٍ بمدحها، والجوهرة في الأصل: اللؤلؤةُ النفيسة، فيكون المصنف قد شبَّهَ الألفاظ الدالَّةَ على المسائل النفيسة باللؤلؤة النفيسة بجامع النفاسة في كلٍّ، واستعار الجوهرةَ من المشبَّهِ به للمشبَّهِ، لكن هذا بقطع النظر عن العَلَمِيَّة، وإلا فالجوهرةُ الآن علمٌ على هذه المقدمةِ حقيقةً.

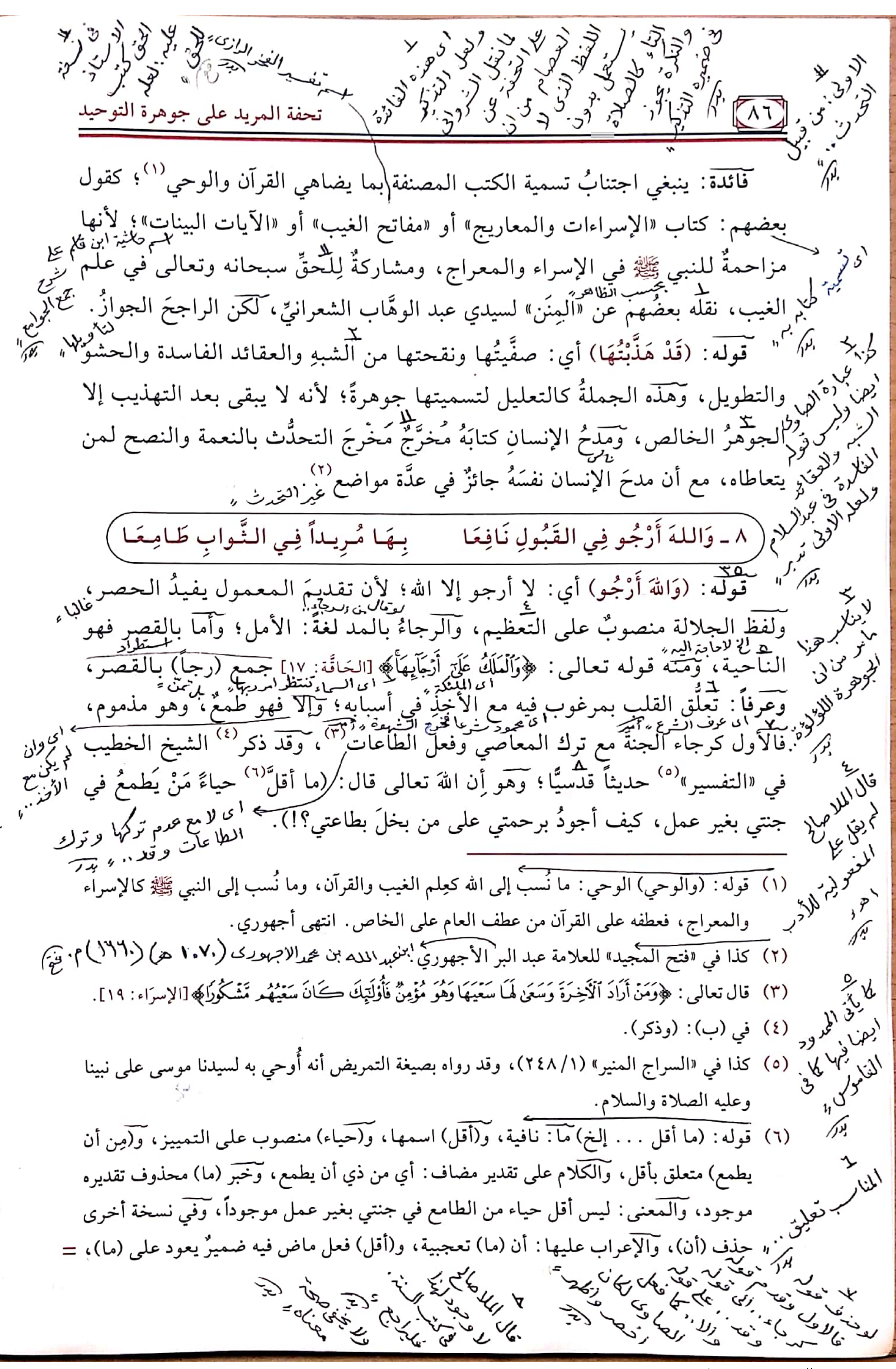
والتحقيق أن أسماء الكتب من قبيل عَلَم الشخص؛ لأنَّ الموضوعَ له الألفاظُ المشخَّصة، وإن كانت في ذهن المصنف وفي ذهن زيد وعمر وهكذا، فإنَّ تعدُّدَ الشيء بتعدُّدِ المَحالِّ تدقيقٌ فلسفيٌّ لا تعتبرُهُ أربابُ العربية؛ وكذلك أسماءُ العلوم فهي من قبيل عَلَم الشخص على ما اختارَهُ بعضُ المحققين وإن كان المشهورُ خلافَهُ[2]؛ لأنَّ الموضوعَ له القواعدُ المعيَّنة ذهناً، والفرقُ بين أسماء الكتب وأسماء العلوم تحكُّمٌ[3].

---

(١) قوله: (لا بالكناية) إجراؤها على هذا القول أن يقالَ: شُبهت الألفاظ الذهنية بشيءٍ محسوسٍ يُشارُ له بالإشارة الحسية، وطُوي ذكر المشبه به، وأُثبت لازمه وهو الإشارة الحسية المدلول عليها بلفظ (هذه) للمشبه. انتهى أجهوري.

(٢) إذ المشهور أنها من عَلَم الجنس.

(٣) انظر «حاشية الأمير» (ص ٣٣).



فائدة: ينبغي اجتنابُ تسمية الكتب المصنفة بما يضاهي القرآن والوحي(١)؛ كقول بعضهم: كتاب «الإسراءات والمعاريج» أو «مفاتح الغيب» أو «الآيات البينات»؛ لأنها مزاحمةٌ للنبي ﷺ في الإسراء والمعراج، ومشاركةٌ لِلحقِّ سبحانه وتعالى في علم الغيب، نقلَه بعضُهم عن «المِنَن» لسيدي عبد الوهَّاب الشعرانيِّ، لكن الراجحَ الجوازُ.

قوله: (قَدْ هَذَّبْتُهَا) أي: صفَّيتُها ونقحتها من الشُبهِ والعقائد الفاسدة والحشو والتطويل، وهذه الجملةُ كالتعليل لتسميتها جوهرةً؛ لأنه لا يبقى بعد التهذيب إلا الجوهرُ الخالص، ومدحُ الإنسانِ كتابَهُ مُخرَّجٌ مَخرَجَ التحدُّث بالنعمة والنصح لمن يتعاطاه، مع أن مدحَ الإنسان نفسَهُ جائزٌ في عدَّة مواضع(٢).

٨ ـ وَاللهَ أَرْجُو فِي القَبُولِ نَافِعَا بِهَا مُرِيداً فِي الثَّوابِ طَامِعَا

قوله: (وَاللهَ أَرْجُو) أي: لا أرجو إلا الله؛ لأن تقديمَ المعمول يفيدُ الحصر، ولفظ الجلالة منصوبٌ على التعظيم، والرجاءُ بالمد لغةً: الأمل؛ وأما بالقصر فهو الناحية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ﴾ [الحاقة: ١٧] جمع (رجاً) بالقصر، وعرفاً: تعلُّق القلب بمرغوب فيه مع الأخذ في أسبابه؛ وإلا فهو طمعٌ، وهو مذموم، فالأول كرجاء الجنة مع ترك المعاصي وفعل الطاعات(٣)، وقد ذكر(٤) الشيخ الخطيب في «التفسير»(٥) حديثاً قدسيًّا؛ وهو أن الله تعالى قال: (ما أقلَّ(٦) حياءً مَنْ يَطمعُ في جنتي بغير عمل، كيف أجودُ برحمتي على من بخلَ بطاعتي؟!).

(١) قوله: (والوحي) الوحي: ما نُسب إلى الله كعِلم الغيب والقرآن، وما نُسب إلى النبي ﷺ كالإسراء والمعراج، فعطفه على القرآن من عطف العام على الخاص. انتهى أجهوري.

(٢) كذا في «فتح المجيد» للعلامة عبد البر الأجهوري.

(٣) قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩].

(٤) في (ب): (وذكر).

(٥) كذا في «السراج المنير» (١/٢٤٨)، وقد رواه بصيغة التمريض أنه أُوحي به لسيدنا موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام.

(٦) قوله: (ما أقل . . . إلخ) ما: نافية، و(أقل) اسمها، و(حياء) منصوب على التمييز، و(مِن أن يطمع) متعلق بأقل، والكلام على تقدير مضاف: أي من ذي أن يطمع، وخبر (ما) محذوف تقديره موجود، والمعنى: ليس أقل حياء من الطامع في جنتي بغير عمل موجوداً، وفي نسخة أخرى حذف (أن)، والإعراب عليها: أن (ما) تعجبية، و(أقل) فعل ماض فيه ضميرٌ يعود على (ما)، =

قوله: (فِي القَبُولِ) أي: في حصول القبول، فهو على تقدير مضاف، ومعنى القبول: الإثابةُ على العمل الصحيح، وقيل: الرضا بالشيء مع ترك الاعتراض عليه.

وإنما قلنا: (مع ترك الاعتراض) لأن الرضا قد يكون مع اعتراض كما يقتضيه قول ابن مالك: [من الرجز]

وَتَقْتَضِي رِضاً بِغَيْرِ سُخْطِ .... (١)

نبَّهَ على ذلك الشيخ المَلَّوي(٢).

قوله: (نَافِعاً) حال من الاسم الكريم، وقوله: (بها) أي: بالأرجوزة أو بالجوهرة، وفي كلامه استخدامٌ(٣)؛ حيث أطلق الأرجوزةَ أو الجوهرة أولاً وأراد اللفظَ(٤)، وأعاد الضمير عليها وأراد المعنى، فاندفعَ النظر بأن النفعَ بمعناها لا بلفظها الذي هو الاسم المراد فيما تقدَّم.

واستُشكل جعل (نافعاً) حالاً من الاسم الكريم؛ بأنه يقتضي أنه لو لم يحصل نفع بهذه المقدِّمة، لا يرجو الله!

= و(حياء) مفعول به لأقل، و(مَن) مضاف إليه، والمعنى حينئذ: يتعجب من قلة حياء مَن يطمع في جنتي بغير عمل. انتهى أجهوري.

(١) كذا في مقدمة «الخلاصة» وتمامه: (فائقة ألفية ابن معطي) رحمهما الله تعالى.

(٢) ونقله عنه العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٣٤).

(٣) قال العلامة الشريف الجرجاني في «تعريفاته» (ص ٢٢): (الاستخدام: هو أن يُذكرَ لفظٌ له معنيان، فيرادُ به أحدهما، ثم يراد بالضمير الراجعِ إلى ذلك اللفظ معناهُ الآخَر، أو يرادُ بأحد ضَميريه أحدُ مَعنييه، ثم بالآخَر معناه الآخر؛ فالأول كقوله:

إذا نـزلَ الـسـمـاءُ بِـأرضِ قَـومٍ ... رَعـيـنـاهُ وإن كـانُـوا غِـضـابَـا

أراد بالسماء: الغيث، وبالضمير الراجع إليه مِن رعيناه: النبت، والسماء يطلق عليهما، والثاني كقوله:

فسقى الغضى والساكنيهِ وإن هُمُ ... شبُّوهُ بين جَوانحي وضُلُوعي

أراد بأحد الضميرين الراجعين إلى الغضى وهو المجرور في الساكنيه: المكان، وبالآخر ـ وهو منصوب في شبُّوه ـ النار؛ أي: أوقدوا بين جوانحي نار الغضى، يَعني نار الهوى التي تشبه نار الغضى).

(٤) قوله: (وأراد اللفظ) ظاهر بالنسبة لجوهرة، وغير ظاهر بالنسبة لأرجوزة؛ لأنَّ المراد منها المعنى، حيث قال فيما تقدم: أي: منظومة من بحر الرجز . . . إلى آخره. انتهى أجهوري.

وأُجيب بأنه لما تقوَّى رجاؤه في النفع بها، صار محققاً، فكأنه موجودٌ في سائر الأحوال، وحينئذٍ فلا ضررَ في تقييد الرجاء بالنفع، ويصحُّ جعله حالاً من فاعل (أرجو)، لكنه بعيدٌ؛ إذ فيه إساءةُ أدب؛ حيث جعل نفسه نافعاً، وعلى كلٍّ فهي حال مقدَّرة(١)؛ لأن النفعَ بها متأخِّرٌ عن زمن نُطق المصنف بذلك، لا سيما إن كانت الخطبةُ متقدِّمةً على التأليف.

وقوله: (مُرِيداً) أي: شخصاً مريداً، فهو صفة لموصوف محذوف، وذلك المحذوف مفعولٌ لقوله: (نافعاً) لأنه اسم فاعل يعمل عمل الفعل، ولفظ: (مريداً) -وإن كان نكرة في سياق الإثبات- المرادُ به كلُّ مريد؛ لأن النكرةَ في سياق الإثبات قد تعمُّ؛ كما يدلُّ لذلك المقام والسياق، والمتعلق بـ (مريداً) محذوف؛ أي: مريداً لها القراءة، أو حفظاً، أو غير ذلك.

[المراد بالثوابِ والطمعِ]

قوله: (فِي الثَّوابِ طَامِعاً) الجار والمجرور متعلِّق بما بعده، وقدَّمه عليه لضرورة النظم، و(طامعاً) صفة لـ (مريداً)، ويصحُّ أن يكون حالاً من فاعل (أرجو) أي: أرجو اللهَ في القبول حالَ كوني طامعاً في الثواب.

والمراد **بالطمع** هنا: الرجاءُ على سبيل التجوُّز؛ لأن من أراد هذه الأرجوزة وقصدَ بها وجهَ الله تعالى كان راجياً للثواب، لا طامعاً.

والثواب: مقدارٌ من الجزاء يعلمُهُ الله تعالى أعدَّهُ لمن شاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة بمحضِ اختياره، لا بالإيجاب ولا بالوجوب كما سيأتي التصريح به في قوله:

فإنْ يُثِبنا فَبِمحضِ الفَضلِ ....

وفي قولنا: (لا بالإيجاب) ردٌّ على الفلاسفة القائلين بالإيجاب؛ أي: التعليل؛ بمعنى أن الثواب ينشأُ عن ذات الله قهراً كحركة الخاتم؛ فإنهم يقولون: إنها تنشأُ عن حركة الإصبع بطريق التعليل.

---

(١) تنقسم الحال باعتبار الزمان إلى مقارنة ومُقدرة، فالمقارنة كقولك: جاء زيد ماشياً، والمقدرة وتكون في الاستقبال كقولك: مررت برجل معه صقرٌ صائداً به غداً؛ أي: مقدراً الصيد به غداً، وكقوله سبحانه: ﴿فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾ [الزُّمَر: ٧٣].

فإن قيل: إن الفلاسفة يُنكِرون الحشر من أصله، فلا يثبتون ثواباً لا بالإيجاب ولا بغيره!

أجيب بأنهم وإن أنكروا حشر الأجسام يقولون بحشر الأرواح، وتثاب باللذات المعنوية.

وفي قولنا: (ولا بالوجوب) ردٌّ على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح؛ وسيأتي الردُّ عليهم بقوله:

وقَولهم: إنَّ الصلاح واجب ... عليه زورٌ ما عليه واجِبُ

[درجات الإخلاص]

وفي كلامه إشارةٌ إلى أن العمل لله مع إرادة الثواب جائزٌ وإن كان غيرُهُ أكمل، فإن درجاتِ الإخلاص ثلاثٌ: عُليا، ووُسْطى، ودُنيا:

فالعليا: أن يعمل العبدُ لله وحدَهُ امتثالاً لأمره وقياماً بحقِّ عبوديته.

والوسطى: أن يعمل طلباً للثواب وهرباً من العقاب.

والدنيا: أن يعمل لإكرام الله له في الدنيا والسلامة من آفاتها.

وما عدا هذه الثلاثة فهي رياءٌ وإن تفاوتت أفرادُهُ، ذكره شيخ الإسلام في «شرح الرسالة القُشَيْرية»[1]، وقاله غيره من العلماء أيضاً.

ويُفهم من قوله: (نافعاً بها مريداً في الثواب طامعاً) أنه تعالى يكون نافعاً بها مريداً طامعاً في ذات الله[2]؛ لأنَّه إذا نفعَ بها المريدَ الطامعَ في الثواب، فبالأولى أن ينفعَ بها المريدَ الطامعَ في ذاتِ الله.

---

(١) انظر «إحكام الدلالة» مع حاشية «نتائج الأفكار» (٣/ ١٣٢).

(٢) أي: في سبيله وطاعته ومرضاته، كما هي أحدُ معاني الذات إذا أُضيفت، قال في «تاج العروس» (ذو): وقد تطلق الذات على الطاعة والسبيل كما قاله السبكي والكرماني، وبهما فسَّرا قول خبيب الذي أنشده البخاري في «صحيحه»:

وذلكَ في ذاتِ الإلهِ وإن يَشأْ ... يُبارِكْ على أوصالِ شِلْوٍ مُمزَّعِ

[القسم الأول: الإلهيات]
[معرفةُ الواجب والجائز والمستحيل في حقِّ الله ورسله واجبةٌ]

٩ ـ فَكُلُّ مَنْ كُلِّفَ شَرْعاً وَجَبَا عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ: مَا قَدْ وَجَبَا

قوله: (فَكُلُّ مَنْ كُلِّفَ ...) إلى آخره: الفاء فاءُ الفصيحة؛ لأنها أفصحت عن شرط مقدَّر[1]، والتقدير: إذا أردت بيانَ علم أصول الدين، فأقول لك: كلُّ من كُلِّفَ ... إلى آخره؛ أي: كلُّ فردٍ من المكلَّفين من الإنس والجن، ذكراً كان أو أنثى، ولو من العوام والعبيد والنساء والخَدَم، حتى يأجوج ومأجوج، دون الملائكة ولو قلنا بأنهم مكلفون؛ لأن الخلافَ في تكليفهم إنما هو بالنسبة لغير معرفة الله تعالى؛ فإنها جبلِّيةٌ لهم، فليس فيهم من يجهل صفاتِهِ تعالى كما في الإنس والجن؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [آل عِمرَان: ١٨] ثم قال: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ١٨]، فلم يطلق الأمرَ كما أطلقه في الملائكة.

ثم إن التكليفَ إلزامُ ما فيه كُلْفة؛ وقيل: طلبُ ما فيه كلفة؛ فعلى الأول ـ وهو الراجح ـ: يكون قاصراً على الوجوب والحرمة، دون الندب والكراهة والإباحة؛ إذ لا إلزامَ فيها، وعلى الثاني يشمَلُ ما عدا الإباحةَ؛ إذ لا طلبَ فيها، فالإباحة ليست تكليفاً عليهما.

(١) وهي أيضاً: الفاء التي يحذف فيها المعطوف عليه مع كونه سبباً للمعطوف من غير تقديرِ حرف الشرط، وقيل: سُمِّيت فصيحة لأنها تفصحُ عن المحذوف، وتفيدُ بيان سَببيته، كما أفاده العلامة الدقر في «معجم القواعد العربية».

[الحكمُ الشرعيُّ وأقسامُهُ]

فإن قيل: كيف هذا مع قولهم: الأحكام الشرعية عشرة:

خمسةٌ وضعية: وهي خطابُ الله المتعلِّقُ بجعل الشيءِ سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً.

وخمسةٌ تكليفية: وهي الإيجاب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة؟(١)

أُجيب بأن ذلك تغليبٌ، أو أن معنى كونها تكليفيَّةً أنها لا تتعلَّق إلا بالمكلَّف؛ لِما صرَّحوا به في أصول الفقه من أن أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة؛ ولا يقال: إنها مباحةٌ؛ لأن المباح هو الذي لا إثمَ في فعله ولا في تركه، ولا يُنفى الشيءُ إلا حيث صحَّ ثبوته.

وشروطُ التكليف: البلوغُ، والعقلُ، وبلوغُ الدعوة، وسلامةُ الحواسِّ، فالمكلَّف: هو البالغُ العاقلُ الذي بلغته الدعوةُ سليمَ الحواس، وهذا في الإنس، وأما الجنُّ فهم مكلَّفون من أصل الخِلقة، فلا يتوقَّفُ تكليفهم على البلوغ.

وخرج بالبالغ: الصبيُّ، فليس مكلَّفاً، فمن ماتَ قبل البلوغ فهو ناجٍ ولو من أولاد الكفار، ولا يعاقبُ على كفرٍ ولا غيرِهِ، خلافاً للحنفية؛ حيث قالوا بتكليف الصبيِّ العاقل بالإيمان لوجود العقل، وهو كافٍ عندهم، فإن اعتقد الإيمان أو الكفر فأمرُهُ ظاهرٌ، وإن لم يعتقد واحداً منهما كان من أهل النار؛ لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل.

وخرج بالعاقل: المجنونُ، فليس بمكلَّف، وكذا السكران غيرُ المتعدِّي، بخلاف المتعدِّي، لكن محلُّ ذلك إن بلغَ مجنوناً أو سكرانَ واستمرَّ على ذلك حتى مات، بخلاف ما لو بلغ عاقلاً ثم جُنَّ أو سَكِر وكان غيرَ مؤمن ومات كذلك، فهو غيرُ ناجٍ.

---

(١) هذه هي أقسام الحكم الشرعي؛ وهو خطاب الله المتعلِّق بفعل المكلف مِن حيث إنه مكلف كما في «جمع الجوامع»، فهو يتناول الفعلَ القلبي، كاعتقاد المكلف، فهو حكم شرعي، أما الحكم العادي: فهو إثباتُ أمر لآخَرَ وجوداً أو عدماً بواسطة التكرار، وأما الحكم العقلي: فهو إثباتُ أمر لآخرَ أو نفيُه عنه من غير توقفٍ على تكرار أو وضع واضع.

[حكمُ أهلِ الفترةِ ونجاةُ آباءِ النبيِّ ﷺ وأمهاتِهِ]

وخرج بالذي بلغته الدعوة: من لم تبلغْهُ؛ بأن نشأ في شاهقِ جبل، فليس بمكلَّف على الأصح، خلافاً لمن قال بأنه مكلَّفٌ لوجود العقل الكافي في وجوب المعرفة عندهم، وإن لم تبلغه الدعوة.

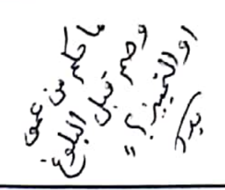
وعلى اشتراط بلوغ الدعوة فهل يكفي بلوغُ دعوة أيِّ نبيٍّ ولو سيدنا آدم؛ لأن التوحيد ليس أمراً خاصًّا بهذه الأمة، أو لا بدَّ من بلوغ دعوة الرسول الذي أُرسلَ إليه؟

والتحقيقُ كما نقله العلامة المَلَّويُّ عن الأُبِّيِّ في «شرح مسلم» -خلافاً للنووي-[1]: أنه لا بدَّ من بلوغ دعوة الرسول الذي أُرسل إليهم[2]، فالمذهبُ الحقُّ: أن أهل الفَترة - بفتح الفاء - وهم من كانوا بين أزمنة الرسل أو في زمن الرسول الذي لم يُرسل إليهم، ناجون وإن بدَّلوا وغيَّروا وعبدوا الأصنامَ[3].

(١) حيث قال في «شرحه» (٣/ ٧٩): (وليس هذا مؤاخذةً قبل بلوغ الدعوة؛ فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوةُ إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم)، وبقول الإمام النووي قال الحَليمي، وهو قولٌ موافق لأصول الماتريدية غير البخارية، مع علمه صلوات ربي وسلامه عليه بعدم إيمانهم وحياً، ويؤيده ما جاء عند مسلم (٢١٤) عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله؛ ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم، ويُطعم المسكين، فهل ذاك نافعه؟ قال: «لا ينفعُهُ، إنَّهُ لم يقلْ يوماً: ربِّ؛ اغفرْ لي خطيئتي يومَ الدينِ»، وبقول النووي أيضاً قال البقاعي، حيث قال في «تفسيره» (١٦/ ٣٣٢): (والقاطع للنزاع في هذا قوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النّحل: ٣٦]، فما تركت هذه الآية أحداً حتى شملتْه وحكمت عليه بالجنة أو النار)، والتحقيق والعمدة وهو قول جمهور أهل السنة: نجاةُ أهل الفترة.

(٢) انظر «إكمال إكمال المعلم» شرح الأبي على مسلم (١/ ٣٦٩).

(٣) كذا في «حاشية الملَوي» كما نقله العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٣٦)، ومفعول (بدلوا وغيروا) محذوف، وهو الشرائع السابقة التي بَلَغَتْهُمْ، وإنما ذكروا التغيير والتبديل لأنه نُقل عن بعضهم - نقله الإمام السيوطي كما في «الحاوي للفتاوي» (٢/ ٢٥٣) - أن من غيَّر وبدَّل الشرائعَ فهو معذَّب غير ناجٍ، فمَن لم تصله دعوة الإسلام اليوم - وهو أمر واقع فضلاً عن كونه محتملاً - فهو من أهل الفترة بلا شك وله حكمُهم، أو وصله لا على أنه دعوة سماوية، بل مشوَّهاً بعيداً عن حقائقه وفضائله . . فالمرجوُّ أنه ملحق بأهل الفترة، أما من بذل الجهد صادقاً مع عِلمه به وظهر له الحق في غيره . . فالصحيح أنه يجبُ عليه التقليد كما سيأتي، وذهب البعض إلى القول بنجاته كما تقدم تعليقاً.



فإن قيل: كيف هذا مع أن النبيَّ ﷺ أخبرَ بأن جماعةً من أهل الفترة في النار؛ كامرئ القيس[١] وحاتمٍ الطائيِّ[٢] وبعضِ آباءِ الصحابة؛ فإن بعضَ الصحابة سأله ﷺ وهو يخطب، فقال: أين أبي؟ فقال: «في النار»؟[٣].

أُجيب بأن أحاديثَهُمْ أحاديثُ آحاد، وهي لا تعارضُ القطعيَّ[٤]، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وبأنه يجوزُ أن يكون تعذيبُ من صحَّ تعذيبُه منهم لأمرٍ يختصُّ به يعلمه الله تعالى ورسوله[٥].

وخرج بسليم الحواسِّ: غيرُهُ، ولهذا قال بعضُ أئمة الشافعية: لو خلق اللهُ إنساناً أعمى أصمَّ، سقطَ عنه وجوبُ النظر والتكليف[٦]، وهو صحيحٌ كما في «شرح المصنف»[٧].

---

(١) كما رواه أحمد في «المسند» (٢/ ٢٢٨) بلفظ: «امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار»، وانظر ضعفه عند المناوي في «فيض القدير» (٢/ ١٨٦).

(٢) كما رواه الطيالسي في «مسنده» (١١٢٨)، وأحمد في «مسنده» (٤/ ٢٥٨) عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله؛ إن أبي كان يصل الرحم، ويفعل كذا وكذا، قال: «إنَّ أباكَ أرادَ أمراً فأدركَهُ» يعني الذكر.

(٣) فقد روى مسلم (٢٠٣) عن أنس رضي الله عنه: أن رجلاً قال: يا رسول الله؛ أين أبي؟ قال: «في النار» . . . الحديث.

(٤) انظر تفصيل كون الآحاد لا تعارض القطعي في «تأسيس التقديس» (ص ٢١٢).

(٥) وهذا الجواب أسدُّ؛ للجمع بين صحيح الآحاد وقطعي الثبوت، والحكم على هؤلاء بالكفر مع كونهم من أهل الفترة لأمر علمه الله تعالى فيهم؛ كالحكم على الغلام الذي قتله الخضر بالكفر، نبَّه عليه العلامة المحقق ابن حجر في «شرح الهمزية» (ص ١٠٣).

(٦) كذا في «نهاية المحتاج» (١/ ٣٨٨)، وقد روى البزار ـ كما في «كشف الأستار» (٢١٧٦) ـ عن أبي سعيد رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: أحسبه قال: «يؤتى بالهالك في الفترة والمعتوه والمولود، فيقول الهالك في الفترة: لم يأتني كتاب ولا رسول، ويقول المعتوه: أيْ ربِّ؛ لم تجعل لي عقلاً أعقل به خيراً ولا شرًّا، ويقول المولود: لم أدرك العمل، قال: فترفع لهم نار، فيقال لهم: رِدُوها، أو قال: ادخلوها، فيدخلها من كان في علم الله سعيداً أن لو أدرك العمل، قال: ويمسك عنها من كان في علم الله شقيًّا أن لو أدرك العمل، فيقول تبارك وتعالى: إيايَ عصيتم، فكيف برسلي بالغيب؟!»، وقد نبَّه الملوي إلى أن الأمر في هذا الخبر ليس للتكليف؛ إذ لا تكليفَ يومئذ، بل هو قهرٌ وجبر، أعاذنا الله تعالى وتولَّانا بفضله.

(٧) انظر «حاشية العلامة الأمير» (ص ٣٦)، وفي «هداية المريد» وهو الشرح الصغير للعلامة إبراهيم =

تنبيهٌ: إذا علمت أن أهلَ الفترة ناجون على الراجحِ، علمت أن أبويهِ ﷺ ناجيانِ؛ لكونِهما من أهل الفترة، بلْ جميعُ آبائِهِ ﷺ وأمهاتِهِ ناجونَ ومحكومٌ بإيمانهم لم يَدْخلْهم كفرٌ ولا رجسٌ ولا عيبٌ ولا شيءٌ ممَّا كان عليه الجاهليةُ؛ بأدلة نقلية؛ كقولِهِ تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١٩][1]، وقولِهِ ﷺ: «لَمْ أزلْ أتنقلُ من الأصلابِ الطاهراتِ إلى الأرحامِ الزاكياتِ»[2]، وغيرِ ذلك من الأحاديث البالغة مبلغَ التواتر[3].

وأمَّا آزرُ فكان عمَّ إبراهيم، وإنَّما دعاه بالأب لأنَّ عادةَ العرب تدعو العمَّ بالأب.

وأمَّا ما نُقلَ عن أبي حنيفة في «الفقه الأكبر» من أن والدي المصطفى ماتا على الكفر، فمدسوسٌ عليه[4]، وحاشاه أن يقولَ في والدي المصطفى ذلكَ، وغلِطَ مَلا علي

= اللقاني (١/ ٢١٣): (قال بعض أئمة الشافعية: لو أن الله تعالى خلق إنساناً أعمى أصمَّ.. سقطَ عنه وجوب النظر والتكليف؛ لتعذر وصول الدعوة إليه، وهو صحيحٌ، والله أعلم).

(١) قال العلامة المحقق ابن حجر في «شرح الهمزية» (ص ١٠٣): (وقول أبي حيان: «إن الرافضة هم القائلون: إن آباء النبي ﷺ مؤمنون غير معذبين، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١٩]»، فلك ردُّهُ بأن مثل أبي حيان إنما يُرجع إليه في علم النحو وما يَتعلق به، وأما المسائل الأصولية فهو عنها بمعزل، كيف والأشاعرة ومن ذكر معهم فيما مرَّ آنفاً على أنهم غير معذبين؟! ونسبةُ ذلك للرافضة وحدهم مع أن هؤلاء الذين هم أئمة أهل السنة قائلون به قصورٌ أيُّ قصور، وتساهلٌ أيُّ تساهل).

(٢) أخرجه أبو نعيم في «دلائل النبوة» من حديث عبد الله بن عباس، وانظر كتاب «مسالك الحنفا» للسيوطي.

(٣) قال العلامة المحقق ابن حجر الهيتمي في «شرح الهمزية» (ص ١٠٣) عند قول الناظم:

لَمْ تزلْ في ضمائرِ الكونِ تختا … رُ لكَ الأمهاتُ والآباءُ

قال: (وما أحسن قول بعض المتوقفين في هذه المسألة: الحذرَ الحذرَ من ذكرهما بنقص؛ فإن ذلك قد يُؤذيه ﷺ؛ لحديث الطبراني: «لا تؤذوا الأحياء بسبِّ الأموات»).

وقد قال العلامة السهيلي في «الروض الأنف» (٢/ ١٨٦) نحو هذا، قال: (وليس لنا أن نقول نحن هذا في أبويه ﷺ؛ لقوله عليه السلام: «لا تؤذوا الأحياء بسب الأموات»، والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧]).

(٤) بل نُوزع في نسبة الكتاب من أصله له. «حاشية الأمير» (ص ٣٧).

قاري -يغفرُ اللهُ له- في كلمة شنيعةٍ قالها[١]، ومن العجائب ما نُسبَ له مع ذلك من إيمان فرعون[٢].

فالحقُّ الذي نَلْقَى الله عليه: أن أبويهِ ﷺ ناجيان.

على أنه قيل[٣]: إنه تعالى أحياهما حتَّى آمنا به ثم أماتهما[٤]؛ لحديثٍ وردَ في ذلك: وهو ما رُوي عن عُروة، عن عائشة: أن رسول الله ﷺ سأل ربَّهُ أن يحييَ له أبويه، فأحياهما، فآمَنَا به، ثم أماتهما[٥].

(١) قال العلامة الكوثري في تعليقه على «التبصير» لأبي المظفر (ص ١٥٨): («الفقه الأكبر له نسختان؛ إحداهما رواية حماد بن أبي حنيفة وعليها اعتمد القاري، وهي سقيمة، وفي مكتبة شيخ الإسلام بالمدينة نسخة صحيحة، وفيها: «وأبوا النبيِّ ﷺ ماتا على الفطرة» وعليها سند النسخة) انتهى بتصرف يسير.

والخطأ الذي وقع فيه العلامة القاري سبقه إليه البابردي شيخ الشريف الجرجاني، وذلك لوقوفه على النسخة السقيمة نفسها، ذكر ذلك العلامة خليل الخالدي، ونقله عنه عبد الوهاب عزام كما في «مجلة الرسالة» (٣٢٢/ ٢٩)، وقد نصَّ الحافظ الزبيدي في «الانتصار لوالدي النبي المختار» أن عبارة «الفقه الأكبر»: (ما ماتا على . . .).

ويجب التنبيه إلى أن القول بنجاة الوالدين الكريمين ليس عُمدته العاطفة كما يزعم بعضهم، بل هو القول المحرر الذي عليه جمهور أهل السنة، وما ورد مما يخالف هذا فهو إن صح مُؤول، وإلا فمردود.

(٢) هذا بعيد؛ إذ العلامة القاري قد ألَّف رسالةً ردَّ فيها على العلامة المحقق جلال الدين الدَّوَّاني الذي قال بهذه القالة، وأراد بيانَ أن الأدلة الناصَّة على كفر فرعون ليست نصًّا في الكفر، وقد طبعت الرسالتان معاً سنة (١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م) في المطبعة المصرية بعنوان «إيمان فرعون»، بل نقل القاوقجي الطرابلسي في «اللؤلؤ المرصوع» (ص ٣٤) أن القاري قد قوَّى حديث الإحياء، وأن الحق أنه ضعيف، ولكن الإشكال فيما حكاه في «شرح الفقه الأكبر»، فلعل تقويته للحديث رجوعٌ عن تلك القالة.

(٣) ما سيورده المصنف الآن للاستئناس فقط، وإلا فقد حرر المسألة وبيَّن القول فيها.

(٤) والقول بإحيائهما اختاره طائفة من حفاظ المحدثين وغيرهم كما قال الإمام السيوطي في «مسالك الحنفا» ـ ضمن «الحاوي للفتاوي» (٢/ ٢٧٧) ـ منهم الحافظ ابن شاهين، والحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي، والسهيلي، والقرطبي، والمحب الطبري، والعلامة ناصر الدين بن المنير، وغيرهم.

(٥) أخرجه ابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (٦٣٠)، والخطيب البغدادي في «السابق واللاحق» كما في «اللآلئ المصنوعة» (١/ ٢٦٦)، وانظر «كشف الخفاء» (١/ ٥٩).

قال السهيليُّ: (والله قادرٌ على كلِّ شيء، له أن يخصَّ نبيَّهُ ﷺ بما شاء من فضله، وينعم عليه بما شاء من كرامته) انتهى(١).

وقد أنشدَ بعضُهم(٢) فقال: [من الوافر]

حَبَا اللهُ النبيَّ مَزِيدَ فَضْلٍ ... عَلى فَضْلٍ وكانَ بهِ رَؤُوفَا

فأَحْيَا أُمَّهُ وكَذا أَباهُ ... لإيمانٍ بهِ فَضْلاً مُنِيفَا

فَسَلِّمْ فالقَدِيمُ بِذَا قَدِيرٌ ... وَإِنْ كَانَ الحَدِيْثُ بِهِ ضَعِيفَا(٣)

ولعلَّ الحديثَ صحَّ عند أهل الحقيقة بطريق الكشف(٤)، كما أشار إليه بعضهم بقوله: [من الكامل]

---

(١) قاله بنحوه في «الروض الأُنُف» (٢/ ١٨٧).

(٢) قال الحافظ السخاوي في «المقاصد الحسنة» (٣٧): (وما أحسن قول حافظ الشام ابن ناصر الدين . . .) وأورد الأبيات الآتية.

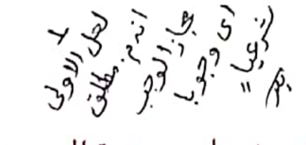
(٣) قال الإمام السيوطي في «مسالك الحنفا» ضمن «الحاوي للفتاوي» (٢/ ٢٧٩): (وقال الحافظ شمس الدين بن ناصر الدين الدمشقي في كتابه المسمى «مورد الصادي في مولد الهادي» بعد إيراد الحديث المذكور منشداً لنفسه . . .) وذكر الأبيات، وأوردها الغيطي في «مولده» لابن ناصر الدين الدمشقي كما في «حاشية الأمير» (ص ٣٧).

فإن قيل: فما فائدة إحيائهما مع كون الإيمان قد ثبت لهما؟

فالجواب كما قال العلامة المحقق ابن حجر في «شرح الهمزية» (ص ١٠١): (إتحافُهما بكمالٍ لم يحصل لأهل الفترة).

(٤) والكشف عند القوم غاية سبل اليقين، ولا مرمى وراءه، والإلهام نوع منه، وهو حجة قاطعة بشرطه، وشرطه العصمة الواجبة التي لا تكون لغير نبي، فلذا كان الإلهام والرؤى المنامية في حقهم صلوات ربي عليهم وحياً يجب العمل به، أما العصمة الوهبية (الحفظ والتولِّي) التي تكون لخيار الخلق وصفوة الحق، فلا تكفي؛ ولكن إن حُفَّت بقرائن تشهد لهذا الكشف _ وأوجبُها عدم مخالفة ظاهر الشرع، وكونُ الكشف مؤكِّداً له بإظهار حِكَمِهِ وآثاره _ كان هذا الكشف صحيحاً، حجةً لصاحبه، وبشارةً لمن صدق به، فإن سمعت بكشف مخالف لظاهر الشرع وكنت عالماً بالظاهر، فاعلم أنه تلاعب شيطان.

تنبيه: قد تعرض شبهة حول أمثال هذه المسائل، وحاصلها أن يقال: قال الإمام الرازي في «الأربعين» (ص ١٠٧): (إن الشيء قد يكون جائز الوقوع في نفسه، ومع ذلك فإنا نعلم علماً ضروريًّا أنه غير واقع)، وعليه قد يقال: العقل مجوِّز لإحياء الوالدين الكريمين، ولكن هذا =



أَيْـقَـنْـتُ أَنَّ أَبَـا الـنَّـبِـيِّ وَأُمَّـهُ ... أَحْياهُـما الرَّبُّ الكَرِيـمُ البَارِيْ
حَتَّـى لَـهُ شَـهِـدَا بِـصِـدْقِ رِسَـالَـةٍ ... صَـدِّقْ فَـتِـلْـكَ كَـرَامَـةُ الـمُـخْـتَـارِ
هَذَا الحَدِيثُ وَمَنْ يَقُولُ بِضَعْفِهِ ... فَهْوَ الضَّعِيفُ عَنِ الحَقِيقَةِ عَارِي[1]

وقد ألَّفَ الجلال السيوطي فيما يتعلَّق بنجاتهما مؤلفاتٍ كثيرة[2].

[وجوبُ المعرفةِ بالشرعِ لا بالعقلِ]

قوله: (شَرْعاً) الأَولى أنه منصوبٌ على التمييز وإن ذكر الشيخ عبد السلام أنه منصوب على نزع الخافض[3]؛ لأنَّه سماعيٌّ؛ لكن أُجيب عنه بأنه كثر في كلام

= التجويز لا يكفي في إثبات الوقوع، والأخبار شبهُ تالفة، فكيف ثبت هذا؟

فالجواب: أن هذا التجويز رجح بتلك الأخبار الضعيفة المحفوفة بالقرائن، وضعفُها في هذا الباب لا يضرُّ؛ لأنها مؤكِّدة لنبوته عليه الصلاة والسلام؛ إذ هذا الإحياء من جملة الآيات المعجزات، وكم روى المحدثون وشحنوا كتب دلائل النبوة بمثل هذه الأسانيد وبأوهى منها؛ تأييداً وتأكيداً، من ذلك كتاب «دلائل النبوة» للحافظين الجليلين أبي نعيم الأصبهاني وأبي بكر البيهقي رحمهما الله تعالى، بله وجود أصول صحيحة لطهارة النسب الشريف، ولعل طهارة النسب عن الكفر أولاها، منها ما روى البخاري (٣٥٥٧): مرفوعاً: «بعثت من خير قرون بني آدم، قرناً فقرناً، حتى كنتُ من القرن الذي كنت فيه».

(١) كذا في «اللؤلؤ المرصوع» (ص ٣٤).

لطيفة: قال الإمام السيوطي في «مسالك الحنفا» ضمن «الحاوي للفتاوي» (٢/ ٢٨٠): (وأخرج ابن عساكر في «تاريخه» [(٤٥/ ٢٢٢)] من طريق يحيى بن عبد الملك بن أبي غنية قال: حدثنا نوفل بن الفرات ـ وكان عاملاً لعمر بن عبد العزيز - قال: كان رجل من كتاب الشام مأموناً عندهم استعمل رجلاً على كورة الشام، وكان أبوه يزنُّ بالمنانية، فبلغ ذلك عمر بن عبد العزيز، فقال: ما حملك على أن تستعمل رجلاً على كورة من كور المسلمين كان أبوه يزنُّ بالمنانية؟ قال: أصلح الله أمير المؤمنين! وما عليَّ؟! كان أبو النبي ﷺ مشركاً، فقال عمر: آه، ثم سكت، ثم رفع رأسه فقال: أأقطع لسانه؟ أأقطع يده ورجله؟ أأضرب عنقه؟ ثم قال: لا تلي لي شيئاً ما بقيت).

(٢) له سبع مؤلفات في هذه المسألة، منها: «نشر العلمين المنيفين في إحياء الوالدين»، «مسالك الحنفا في والدي المصطفى» وغيرهما، ثم لا يخفى أن المسألة ليست من أصول الديانة، نسأل الله تعالى صون اللسان وحفظ الجنان عما لا يرضي الرحمن.

(٣) انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٣٧).

المؤلفين حتى صار كالقياسيِّ، وعلى كلٍّ فهو متعلق بقوله: (وجبا)، وقيل: متعلق بـ(كُلِّفَ) لكن الأظهر الأول؛ لأن المقصود أن المعرفةَ وجبت بالشرع لا بالعقل، وليس المقصود تقييدَ التكليف بالشرع، وهذا مذهبُ **الأشاعرة** وجمعٍ من غيرهم، فمعرفةُ الله وجبت عندهم بالشرع[1]، وكذلك سائرُ الأحكام؛ إذ لا حكمَ قبل الشرع لا أصليًّا ولا فرعيًّا.

[الحسنُ والقبيحُ عند المعتزلةِ وأهلِ السنَّةِ]

وذهبت **المعتزلةُ** إلى أن الأحكام كلَّها ثبتت بالعقل، ولذلك قال في «جمع الجوامع»: (وحكَّمَتِ المعتزلةُ العقلَ)[2] أي: جعلته حاكماً؛ أي: مدركاً للأحكام وإن لم يَرِدِ الشرعُ، ويقولون: إن الشرع جاءَ مقوِّياً ومؤكِّداً للعقل، فلا ينفون الشرعَ أصلاً، وإلَّا لكفروا قطعاً، ويبنون كلامَهُمْ على التحسين والتقبيح العقليين؛ **فالحسنُ** عندهُم: ما حسَّنه العقل، **والقبيحُ**: ما قبَّحَهُ العقل؛ فإذا أدركَ أن هذا الفعلَ حسنٌ؛ بحيث يُذمُّ على تركه، ويُمدحُ على فعله، حكمَ بوجوبه، وهكذا[3].

وأمَّا عند **أهلِ السنة**، **فالحسنُ**: ما حسَّنَهُ الشرع، **والقبيحُ**: ما قبَّحَهُ الشرع.

ومذهبُ **الماتريديةِ** كما نقلَهُ المصنِّف في «شرحه» عنهم: أن وجوبَ المعرفة بالعقل[4]؛ بمعنى: أنه لو لم يردْ به الشرعُ، لأدركَهُ العقل استقلالاً لوضوحِهِ، لا بناءً

---

(١) بشرط العقل؛ إذ إنه سبحانه إذا أخذ ما وهب، أسقط ما أوجب.

(٢) انظر «شرح المحلي على جمع الجوامع» (ص ١٧).

(٣) فمعنى التحسين والتقبيح العقليين في كتب الكلام: هو ترتُّب ثواب أو عقاب عند الفعل أو الترك، أما التحسين والتقبيح العقليين بمعنى ملائمة الطبع؛ كحسن الراحة وقبح المشقة، أو صفة كمال أو نقص؛ كحسن العلم وقبح الجهل، فلا شك أن للعقل مدخلاً أصيلاً فيهما، أما كون العقل يدرك ترتُّب ثواب أو عقاب لفعل ما، فهذا ما لا يسلمه أهل السنة، اللهم إلا الماتريدية في مسألة واحدة وهي المعرفة فقط.

(٤) انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٣٨) وقال: (والفرق بينه وبين قول المعتزلة: أن المعتزلة يجعلون العقل موجباً، وهؤلاء عندهم الموجب هو الله تعالى، والعقل معرف بإيجابه) ثم قال شارحاً: (قلت: توضيحه أن المعتزلة يبنون الكلام على التحسين والتقبيح العقليين، فيجعلون ذات العقل تستقل بالأحكام، بناء على ذلك في المصالح، وإنما جاء الشرع مذكراً ومقوياً للعقل، =

على التحسين العقليِّ كما قالت المعتزلة[1].

والحقُّ أن العقل لا يستقلُّ بشيء أصلاً، فتلخَّصَ أن المذاهب ثلاثة:

مذهب الأشاعرة: وهو أن الأحكامَ كلَّها تثبت بالشرع، لكن بشرط العقل.

- والثاني: مذهب الماتريدية: وهو أن وجوب المعرفة ثبتَ بالعقل دون سائر الأحكام.

- والثالث: مذهب المعتزلة: وهو أن الأحكامَ كلَّها تثبت بالعقل[2].

وقد علمت الفرقَ بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل، وقول المعتزلة بثبوت الأحكام بالعقل[3].

= بناء على وجوب الصلاح والأصلح، فبالجملة: يجعلون الشرع تابعاً للعقل، لا أنهم ينفون استفادة هذه الأحكام من الشرع ويضيفونها للعقل، وإلا لكفروا قطعاً، وأما الماتريدي فمعنى ما نقل عنه: أن إيجاب المعرفة بالله تعالى بمحض اختياره، غير أن هذا الحكم لو لم يَرد به شرع أمكن العقل أن يفهمه عن الله تعالى لوضوحه، لا بناءً على تحسين ذاته، بل هو تابع لإيجاب الله تعالى، عكس ما قالت المعتزلة)، وهو كلام بديع، وانظر «هداية المريد» (١/ ١٨٦).

(١) ومذهب الماتريدية مؤسس على التفرقة بين المعرفة وباقي الأحكام الشرعية؛ ويظهر التباين بنصب الأدلة الدالة على معرفته سبحانه، وقريب منها عند السادة الأشاعرة القول بوجوب التقليد إن سلمنا وجودَ صورة للمكلف تتكافأ فيها عنده الأدلة، يقول إمامنا الغزالي في «المستصفى» (١/ ١٤٥): (عليهم التقليد، فإن لم يقنعهم التقليد فعليهم السؤال عن الدليل، حتى إذا ذُكر لهم دليله فَهِموه لا محالة؛ لأن دليله قاطع، فإن لم يدركه، فلا يكون معذوراً؛ كمَن لا يدرك دليل صدق الرسول ﷺ؛ فإنه لا عُذرَ مع نصب الله تعالى الأدلة القاطعة).

(٢) وقد حاجَّت المعتزلةُ أهلَ السنة بلزوم الدور إن كان التكليف شرعيًّا، وقد ردَّ هذا الحافظُ اليافعي في كتابه «مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة» (ص ٤٦) حيث قال: (وأمَّا ما ذكره من أن الطريقَ إلى معرفة الله تعالى السمعُ عندنا، فليس بصحيح، بل الطريقُ إليها عندنا وعندهم النظرُ، لكن عندنا يجب النظرُ فيها بالسمع، وعندهم بالعقل، فالسمعُ عندنا طريقٌ إلى معرفةِ وجوبِ النظر الموصلِ إلى المعرفة، لا إلى المعرفة نفسِها كما زعمَ؛ لأن الأمر بها موجب للنظر المعرِّف، وقد يخلف النظر بخلف امتثال الأمر، فتخلف المعرفة لخلف المعرف، ولا يلزم وجودُهُ وجودَها؛ أعني: لا يلزم من وجود الأمر ـ الذي هو السمعُ ـ وجودُ المأمور به الذي هو المعرفة). وكما أن المعرفة واجبة بالشرع، فكذلك النظر واجب بالشرع، ولا فرق بينهما كما بيَّنه ابن الناظم.

(٣) وعند أهل الحق: لو جعل الله الكفر علامة على الجنة، ما كان لأحد عليه سبيلاً، أو الإيمان علامة على النار، وربك يخلق ما يشاء ويختار. أفاده العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٤٢).

قوله: (وَجَبَا عَلَيْهِ . . . إلخ): هذه الجملة خبرُ المبتدأ الذي هو: (كل من كلف)؛ و(عليه) متعلق بـ (وجبا)، والألف فيه للإطلاق.

وقوله: (أَنْ يَعْرِفَ) أي: معرفة، فـ (أن) والفعل في تأويل مصدر، وهو فاعل (وجب).

والمعرفة والعلم مترادفانِ على معنًى واحدٍ على التحقيق، وهذا المعنى الواحد: **هو الجزم المطابق للواقع عن دليل.**

فخرج **بالجزم**: الظنُّ والشكُّ والوهم.

وبالمطابق: غيرُ المطابق؛ كجزم النصارى بالتثليث.

وبما بعده: التقليدُ، فليس كلٌّ منهما معرفة.

والمتصف بشيء من الأربعة الأُوَلِ في شيء من العقائد الآتية[1]، كافرٌ اتفاقاً؛ وأما المتصف بالتقليد فسيأتي ذكرُ الخلاف فيه.

قوله: (مَا قَدْ وَجَبَا للهِ) أي: جميعَ ما وجب لله؛ لأنَّ (ما) من صيغ العموم، لكن ما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه **تفصيلاً** ـ وهو العشرون الآتية ـ يجب على المكلَّفِ أن يعرفه كذلك؛ أعني: تفصيلاً، وما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه **إجمالاً** ـ وهو سائر الكمالات ـ يجب على المكلَّفِ أن يعرفَهُ كذلك؛ أعني: إجمالاً، وكذا يقال في المستحيل.

وفي البيت التضمينُ المتقدم[2]، والألف في (وجبا) للإطلاق، ولا إيطاءَ في كلامه وإن قلنا: إن هذه المقدمة[3] من مشطور الرجز، كما تقدَّمَ في نظيره[4]؛ لأن الوجوب الأوَّل بالشرع، والثانيَ بالعقل غالباً.

---

(١) وهذه الأربعة هي: الظن، والشك، والوهم، وعدم المطابقة للواقع.

(٢) تقدم الحديث عنه (ص٤٩).

(٣) في (ب): (المنظومة).

(٤) تقدم (ص٦٣).

[أقسامُ صفاتِ اللهِ سبحانَهُ وتعالى]

وإنما قلنا: (غالباً) لأن الصفاتِ على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما لا يصحُّ الاستدلالُ عليه إلا بالدليل العقليّ: وهو[1] ما توقَّفت عليه المعجزةُ من الصفاتِ؛ كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث، وقدرته وإرادته وعلمه وحياته[2].

القسم الثاني: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل السمعي: وهو كلُّ ما لا تتوقَّفُ المعجزة عليه من الصفات، كالسمع والبصر والكلام.

القسم الثالث: ما اختلف فيه وهو الوحدانية: والأصحُّ أن دليلَها عقليٌّ.

وإنما قدَّمَ **الواجبَ** لشرفه، وأخَّرَ **المستحيلَ** لانحطاطِهِ؛ لأنه يرجع للسلبِ، والثبوتُ أشرفُ منه؛ ووسَّطَ **الجائزَ**؛ لأن فيه شائبةَ الثبوت وشائبةَ السلب.

[تعريفُ الواجبِ وأقسامُهُ]

وقد عرَّفوا **الواجبَ** في هذا الفنِّ بأنه: **ما لا يتصور في العقلِ عدمُهُ**[3]، ببناء

---

(١) قوله: (وهو . . . إلى آخره) وجه ذلك أننا لو استدللنا على القسم الأول بالدليل النقلي، لصارت تلك الصفات المستدل عليها متوقفة على الدليل النقلي، والدليل النقلي متوقف على ثبوت الرسالة، وثبوت الرسالة متوقف على المعجزة، والفرض أن المعجزة متوقفة على هذه الصفات، فلزم من الاستدلال بالدليل النقلي توقف الصفات على المعجزة المتوقفة على تلك الصفات، وهذا دورٌ، ويرد عليه أن الجهة منفكة؛ لأن توقف الصفات على المعجزة توقف علم، بمعنى أن الصفات لا تُعلَم إلا من الأدلة النقلية الموقوفة على ثبوت الرسالة، الموقوف على المعجزة، وتوقف المعجزة على الصفات توقف وجود، بمعنى أن المعجزة لا توجد إلا ممن اتصف بتلك الصفات، ومتى انفكت الجهة فلا دور، يؤخذ ذلك كله من «حاشية الأمير على عبد السلام». انتهى أجهوري.

(٢) وإن شئت قلتَ: الصفة النفسية مع الصفات السلبية (العدمية) مع أربع من صفات المعاني المذكورة، إذ لا يتوقف وجود العالم - وقد وجد - على السمع والبصر والكلام؛ وكذا المعجزة؛ بمعنى أنه يُتصور خالقٌ للعالم وللمعجزة لا يتصف بهذه الصفات الثلاث، ولذا كان دليلها نقليًا على الراجح، ولم يذكر الوحدانية بين صفات السلوب للخلاف في كون دليلها عقليًا أو نقليًا، ولو ذكرها فلا إشكال.

(٣) قوله: (عدمه) أي: جواز عدمه؛ فالمنفيُّ إدراكه بالعقل هو جواز العدم، وإلا لاقتضى التعريف أن كل ما قطع بوجوده كان واجباً، ولو من الجائزات. انتهى أجهوري.

الفعل **للفاعل**؛ أي: ما لا يمكنُ بسبب العقل عدمُهُ، أو **للمفعول**؛ أي: ما لا تدركُ النفسُ بسبب العقل عدمَهُ، لكن يرد على هذا أن النفسَ قد تدرك عدمَ الواجب؛ لأن المحالَ قد يُتصوَّرُ(١)؛ أي: يدرك!

ويجابُ بأن المراد بالتصوُّرِ هنا: التصديقُ(٢)، والمعنى حينئذٍ: ما لا تصدِّقُ النفسُ بسبب العقل بعدمِهِ، وعُلِمَ من هذا: أن العقلَ آلةٌ في الإدراك؛ والمدرِك إنما هو النفس.

والأولى عدمُ ربطِ الواجب بالعقل، فيُقالُ: **الواجب**: هو ما لا يقبلُ الانتفاءَ؛ لأنَّ الواجب واجبٌ في نفسه وُجِدَ عقلٌ أو لم يوجد.

والواجب قسمان:

ضروريٌّ: كتحيُّزِ الجِرم؛ أي: أخذه قَدْراً من الحيِّز، وهو المكان؛ فإنه ما دام الجرمُ موجوداً يجبُ أن يتحيَّز، فهو **واجبٌ مقيَّدٌ** بدوام الجرم(٣).

ونظريٌّ: كصفاتِ الله تعالى(٤).

---

(١) من أمثلة ذلك: تصوُّر تكذيب الخبر المتواتر، فما جوَّزه العقل في الآحاد يجوِّزه في التواتر، وقد اختار الإمام الرازي في «الأربعين» (ص ٨٦): أن التواتر علم ضروري لا نظري، والضروري إذا شُكِّك فيه صاحبه لا يتشكك، والجواب عن الضروري لا يكون بالنظري، ولكن من وقع في التواتر هو الذي يدرك هذا.

أما ورود بعض المستحيلات في صورة الجائزات؛ كقوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ﴾ [الأنبياء: ١٧] فهو من باب تعليق المحال على المحال، وهو مستلزم لمحال آخر، وكذا في قوله سبحانه: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ [الزُّمَر: ٤] فالجواب وقع على خلاف الشرط؛ إذ المخلوق ليس ولداً، ولتعلم أن القضية الشرطية المتصلة صادقة دوماً؛ إذ مفادها صحة لزوم الجزاء عن الشرط، ولكنها لا تقتضي الوقوع والثبوت.

(٢) قال العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٣٩): (إطلاق التصور على التصديق لا يحتاج لقرينة؛ لأنه اشتُهر حتى صار حقيقة عرفية أو كاد، وكثيراً ما يقال: عقلي لا يتصور هذا الكلام؛ أي: لا يقبله).

(٣) وأما وجود المولى تعالى ونحوه - كصفاته - فواجب مطلق لا يقبل العدم بحال. «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٤٠).

(٤) أما الواجب العرضي (الواجب بالغير لا لِذاته): فهو الممكن الذي تعلَّق علم الله بوجوده.

[تعريفُ الجائزِ والمستحيلِ وأقسامُهما]

١٠ - لِلَّهِ وَالجَائِزَ وَالمُمْتَنِعَا وَمِثْلُ ذَا لِرُسْلِهِ فَاسْتَمِعَا

قوله: (وَالجَائِزَ) أي: في حقِّه سبحانه وتعالى[(١)] عقلاً، وهو معطوف على قوله: (ما قد وجبا)، وقد عرَّفوه بأنه: **ما يَصِحُّ في العقلِ وجودُهُ تارةً وعدمُهُ أخرى**؛ إمّا ضرورةً؛ كحركةِ الجرم أو سكونه، أو نظراً؛ كتعذيبِ المطيع ولو معصوماً، لكن لا ينبغي التمشدقُ[(٢)] في حقِّ الأنبياء، بل بقدْرِ ضرورةِ التعليم، وإثابةِ العاصي ولو كافراً؛ لأن الكلام في الإمكان العقليِّ[(٣)]، فلا ينافي أن ذلك ممتنعٌ شرعاً، وعُلِمَ من ذلك أن الجائزَ قسمان: ضروريٌّ ونظريٌّ.

قوله: (وَالمُمْتَنِعَا) أي: المستحيلَ في حقِّهِ تعالى، وعرَّفوهُ بأنه: **ما لا يتصوَّرُ في العقلِ وجودُهُ**، ببناء الفعل للفاعل أو للمفعول كما تقدَّمَ في تعريف الواجب.

وهو قسمان:

ضروريٌّ: كخلوِّ الجرم عن الحركة والسكون معاً.

---

(١) قوله: (والجائز أي: في حقه سبحانه وتعالى) إيضاح هذا أن الجائز المقابلَ للواجب والمستحيل له جوازان: جوازٌ في نفسه؛ وهو صلاحيته في نفسه؛ أي: بقطع النظر عنه تعالى، للوجود والعدم، وجوازٌ في حقه تعالى؛ وهو كونه في قبضته سبحانه وتعالى، بمعنى أنه في حال عدمه إن شاء الله أبقاه على عدمه، وإن شاء أوجده، وفي حال وجوده إن شاء أعدمه، وإن شاء أبقاه على وجوده، والواجب على المكلف اعتقاد الجواز الثاني، بأن يعتقد أن كل ما هو جائزٌ في نفسه فهو جائزٌ في حقه تعالى، وقد علمتَ المغايرة بين جوازه في نفسه وجوازه في حَقِّه، فلا ركاكةَ في قولنا: (الجائز في حقه تعالى كل ممكن)؛ لأن المراد منه أن كل ما أمكن في نفسه.. أي: صلح في نفسه للوجود والعدم، كان جائزاً في حقه تعالى، بمعنى أنه في قبضته. انتهى أجهوري.

(٢) في (ب): (كثرة التمشدق).

(٣) بمعنى أن العقل يحكم بجواز هاتين الصورتين في حق الإله الحق، بل ويُحيل منع هذا التجويز، دون أن يُحيل عدم وقوعه، خلافاً للمعتزلة فيهما، فما جاء الشرع بمنعه من الجائز العقلي هو ترجيح لأحد الطرفين المتساويين عنده، ولا سيما وقع في الشرع الإشارةُ لهذا التجويز العقلي؛ كقوله عليه صلوات الله وسلاماته كما روى البخاري (١٢٤٣): «والله ما أدري وأنا رسول الله ما يُفعل بي»، ولهذا بسطٌ في كتب شروح الحديث يُطالع فيها.

ونظريٌّ: كالشريك له تعالى.

فتلخَّصَ أن كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ينقسمُ قسمين: ضروري ونظري، فالجميعُ ستَّةٌ، وقد مرَّ تمثيلُها.

قال بعضهم: ويمكن تمثيلُ الأقسام الثلاثةِ بحركة الجِرم وسكونه، فالواجبُ: أحدهما لا بعينه، والمستحيلُ: خلوُّه منهما جميعاً، والجائزُ: ثبوتُ أحدهما معيَّناً بدلاً عن الآخر.

وينبغي الاعتناءُ بهذه الأحكام؛ لأن إمامَ الحرمين[1] يقول بأن معرفتَها هي العقل؛ بناءً على أنه العلمُ بوجوبِ الواجبات وجوازِ الجائزات واستحالةِ المستحيلات[2].

قوله: (وَمِثْلَ ذَا لِرُسْلِهِ) يجوز قراءة (مثل) بالرفع، فتكون الجملةُ مستأنفةً؛ أي: مبتدأً وخبراً، والتقدير: ومثلُ ذا كائنٌ لرسله، ويجوز قراءته بالنصب عطفاً على (ما قد وجبا) وما بعده، والتقدير: ووجبَ عليه أن يعرفَ مثلَ ذلك لرسله.

وأفرد اسم الإشارة مع عوده لمتعدِّدٍ نظراً لتأويله بالمذكور الذي هو الواجبُ والمستحيلُ والجائزُ، وأشار المصنف بلفظ (مثل) إلى أن الواجب في حقِّهم عليهم الصلاة والسلام والمستحيل والجائز، ليست هي عينَ الواجب في حقِّه تعالى والمستحيل والجائز، فالمرادُ: المثليَّةُ في مطلق واجبٍ وجائزٍ ومستحيلٍ وإن اختلفت الأفرادُ والأدلَّة.

وإنما خصَّ الرسلَ لأن بعضَ ما يأتي كالتبليغِ خاصٌّ بهم دونَ الأنبياء.

وقوله: (فَاسْتَمِعَا) بقلب نون التوكيد الخفيفة ألفاً في الوقف؛ كما قاله ابن مالك: [من الرجز]

---

(١) قوله: (لأن إمام الحرمين . . . إلى آخره) قيل: المراد بالمعرفة التي جعلها إمام الحرمين نفسَ العقل تَصور المفاهيم الثلاثة: بأن يتصور أن الواجب ما لا يَقبل العدم، وأن المستحيل ما لا يقبل الوجود، وأن الجائز ما يصحُّ وُجوده وعدمه. وقيل: المراد بتلك المعرفة: التصديق ببعض الضروريات من الأقسام الثلاثة، كأن يصدق بأن الواحد نصف الاثنين، وبأن النار حارة، وأن النقيضين لا يجتمِعان: فكون الواحد نصف الاثنين واجبٌ ضرورةً، وثبوت الحرارة للنار جائزٌ ضرورةً، واجتماع النقيضين مستحيلٌ ضرورةً، فالتصديقُ بذلك وما شابهه هو العقل بناءً على هذا القول، يُؤخذ ذلك من حاشية «الشرقاوي على الهدهدي». انتهى أجهوري.

(٢) انظر «البرهان» له (١/ ١٩).

وَأَبْـدِلَـنْـهـا بَـعْـدَ فَـتْـحٍ أَلِـفَـا   وَقْفاً كَما تَقُولُ فِي قِفَنْ: قِفَا[(١)]

أي: فاستمعَنْ ما ألقي إليك من الأمور التي معرفتُها ترفعُكَ عن الجهل والتقليدِ استماعَ تدبُّرٍ وتفهُّمٍ، فهو وإن كان تكملةً مفيدٌ لما تقدَّم.

[حكمُ إيمانِ المُقلِّدِ والخلافُ فيه]

١١ ـ إِذْ كُلُّ مَنْ قَلَّدَ فِي التَّوْحِيدِ   إِيمَانُهُ لَمْ يَخْلُ مِنْ تَرْدِيدِ

قوله: (إِذْ كُلُّ مَنْ قَلَّدَ . . . إلخ)، هذا تعليلٌ[(٢)] لوجوب المعرفة السابقة، فكأنه قال: وإنما وجبَ على المكلَّف معرفةُ ما ذُكِرَ؛ لأن كلَّ من قلد . . . إلى آخره، فـ (إذ) للتعليل.

والتقليدُ: هو الأخذُ بقولِ الغير من غير أن يُعرفَ دليلُهُ.

والمراد بالأخذ: الاعتقادُ؛ أي: اعتقادُ مضمونِ قول الغير.

والمراد بالقول: ما يشملُ الفعلَ والتقريرَ أيضاً.

وخرجَ بقولنا (من غير أن يعرف دليله): التلامذةُ بعد أن يرشدَهُمُ الأشياخُ للأدلَّة، فهم عارفون لا مقلِّدون، وضربَ لهم الشيخ السَنوسيُّ مثلاً للفرْقِ بينهم وبين المقلِّدين بجماعة نظروا للهلال، فسبقَ بعضُهم لرؤيته فأخبرَهم به، فإن صدَّقوهُ من غير معاينةٍ، كانوا مقلِّدين، وإنْ أرشدَهم بالعلامة حتى عاينوهُ لم يكونوا مقلدين[(٣)].

وقوله: (فِي التَّوْحِيدِ) أي: في علم العقائد ولو تعلَّقَتْ بالرسل، فليس المرادُ بالتوحيد إثباتَ الوحدة بخصوصه.

وقوله: (إِيمَانُهُ لَمْ يَخْلُ مِنْ تَرْدِيدِ) هذه الجملةُ خبرٌ عن المبتدأ الذي هو (كل من قلد . . .) إلى آخره، والمراد بإيمانه: جزمُهُ بأحكام التوحيد من غير دليل، وليس

---

(١) «الخلاصة» (باب نوني التوكيد).

(٢) قوله: (هذا تعليل . . . إلى آخره) أي: باعتبار ما تضمنه من وجوب الدليل؛ لأن وجوب المعرفة يتضمن وجوب أمور ثلاثة: الجزم، وكونه مطابقاً للواقع، وكونه ناشئاً عن الدليل، وهذه عِلة للثالث، وهو كونه ناشئاً عن الدليل. انتهى أجهوري.

(٣) قاله في «شرح الجزائرية» (ص ٥٢).

المرادُ به المعرفةَ؛ إذ لا معرفةَ عند المقلِّد، كذا يفيدُه كلامُ الشارحِ، ولعله مبنيٌّ على أن الإيمان هو المعرفةُ، وهو ضعيفٌ، والراجحُ: أنه التصديقُ، وهو غير الجزم؛ لأنَّ مرجعَهُ الكلام النفسانيُّ، وهو قول النفس: آمنتُ وصدَّقتُ، فالأَوْلى أن المراد بإيمان المقلِّد: تصديقُهُ التابع للجزم، لا نفسُ الجزم.

والمراد من الترديد: التردُّدُ والتحيُّر؛ من قولك: تردَّدَ زيدٌ؛ أي: تحيَّرَ.

واستُشكِلَ بأن العبارة تقتضي أن الجزمَ يجامعُ التردُّدَ! مع أنه متى كان جازماً، لا يكون متردداً أصلاً[1]، فكيف يقولُ: إيمانه لم يخلُ من ترديد؟!

وأُجيبَ عن ذلك بأن كلامه على حذف مضاف، والتقدير: لم يخلُ عن قبول ترديد، أو المعنى: أنه مصحوب بالترديد بالقوَّةِ، لا بالفعل[2]، ولا يَرِدُ أن العارفَ لا يخلو أيضاً عن قبولِ الترديدِ أو لم يخلُ عن الترديدِ بالقوَّة؛ لجوازِ أن تُطْمَسَ عينُ معرفته والعياذُ بالله تعالى؛ لأن المرادَ بالقبول والقوَّة: القريبان من الفعل عادةً، ولا يضرُّ غيرُهما.

ويمكن أن يحمل الترديدُ على اختلافِ العلماء فيه[3]، فما يأتي كالتفسير لهذا المجملِ، فهو من ذكر المفصَّلِ بعد المجمل.

١٢ ـ فَفِيهِ بَعْضُ القَوْمِ يَحْكِي الخُلْفَا وَبَعْضُهُمْ حَقَّقَ فِيهِ الكَشْفَا

وقوله: (فَفِيهِ بَعْضُ القَوْمِ يَحْكِي الخُلْفَا) أي: فبسبب تحيُّرِه وتردُّدِه اختلفَ العلماءُ في إيمانه صحَّةً وعدماً، فالفاء سببيةٌ[4]، والضميرُ لإيمان المقلِّد من حيث الصحَّةُ وعدمُها، والخلف ـ بضم الخاء وسكون اللام ـ بمعنى الخلاف، لا بمعنى خلف الوعد وإن تُعورف فيه.

(١) في (ب): (لم يكن معه تردُّدٌ أصلاً).

(٢) كذا قاله العلامة الملوي كما في «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٤٣)، وقد صوَّر سيدنا علي رضي الله عنه - كما في «الإحياء» (١/ ٧٢) - هذا المتردد بالقوة بقوله: (أو منقاداً لأهل الحق لكن ينزرعُ الشكُّ في قلبه بأول عارض من شبهة، لا بصيرة له)، وقوله: (بأول عارض من شبهة) يخرج العارف وإن كان يتصور منه التشكيك بالقوة، لكنه بعيد.

(٣) وهذا التفسير يدفع الإشكال السابق، ولكنَّ ابنَ الناظم وكثيراً من الشراح والمحشِّين ساروا على القول الأول، وانظر «حاشية الأمير» (ص ٤٣).

(٤) أو تفسيرية على القول الثاني.

وحاصلُ الخلاف فيه أقوالٌ ستَّة:

الأول: عدمُ الاكتفاءِ بالتقليد؛ بمعنى عدمِ صحَّة التقليد، فيكون المقلِّد كافراً، وعليه السنوسي في «الكبرى»[1].

الثاني: الاكتفاءُ بالتقليد مع العصيانِ مطلقاً؛ أي: سواء كان فيه أهليةٌ للنظر أم لا.

الثالث: الاكتفاءُ به مع العصيان إن كان فيه أهليةُ النظر، وإلا فلا عصيان[2].

الرابع: أن من قلَّدَ[3] القرآن والسنة القطعيَّة، صحَّ إيمانُهُ؛ لاتباعه القطعيَّ، ومن قلَّدَ غيرَ ذلك، لم يصحَّ إيمانُهُ؛ لعدم أمنِ الخطأ على غير المعصوم[4].

الخامس: الاكتفاءُ به من غير عصيانٍ مطلقاً؛ لأنَّ النظرَ شرطُ كمال، فمن كان فيه أهليةُ النظر ولم ينظرْ، فقد ترك الأولى.

السادس: أن إيمانَ المقلِّد صحيحٌ ويحرمُ عليه النظرُ[5]، وهو محمولٌ على المخلوطِ بالفلسفةِ.

---

(١) انظر «شرح السنوسية الكبرى» (ص ٣٩) وعبارته: (واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة؛ كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة، أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه)، علَّق عليه العلامة الحامدي بقوله: (الحق أن التقليد يكفي في عقائد الإيمان، وأن إيمان المقلد صحيح، وقد نُقل عن الأشعري أنه رجع إلى هذا القول، وكذلك المصنف في شرح «الصغرى» و«المقدمات»).

(٢) وهو المعتمد، وسيأتي بيانه.

(٣) قوله: (أن من قلد . . . إلى آخره) أي: فيما توقف على الدليل العقلي؛ وهو ما تتوقف عليه المعجزة، وذلك ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها؛ لأنه حينئذ في حكم المقلد، لأخذه بالنقلي وتركه الدليل العقلي. انتهى أجهوري.

(٤) وقد نسب ابن الدهان هذا القول للحشوية، وقد اعترضه الإمام السنوسي في «شرح الجزائرية»، والقطعية في القرآن ومُتواتر السنة في المتن، والتقليد في الدلالات والمعاني، وهي ظنية، وانظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٤٤).

(٥) قال العلامة المحلي في «شرح جمع الجوامع» (٢/ ٤٤٤): (لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال؛ لاختلاف الأذهان والأنظار، بخلاف التقليد).

وما أحسنَ قولَ بعضهم[1]: [من البسيط]

عَـابَ الـكَـلامَ أُنـاسٌ لا خَـلاقَ لَـهُـمْ ... وَمـا عَـلَـيْـهِ إذا عـابُـوهُ مِـنْ ضَـرَرِ

ما ضَرَّ شَمْسَ الضُّحى فِي الأُفْقِ طالِعَةً ... أَلَّا يَـرَى ضَـوْءَهـا مَـنْ لَـيْـسَ ذا بَـصَـرِ

والقولُ الحقُّ الذي عليه المعوَّلُ من هذه الأقوال: **القول الثالث**، والصوابُ أن هذا الخلافَ مطلقٌ؛ أي: جارٍ في النظر الموصِلِ لمعرفة الله تعالى وفي غيره؛ كالنظر الموصل لمعرفة الرسل، خلافاً لمن خصَّ الخلافَ بالنظر غيرِ الموصِلِ لمعرفة الله تعالى، وقال: أما النظر الموصل لمعرفة الله تعالى، فهو واجبٌ بالإجماع، وقد جرى على ذلك الشيخ عبد السلام[2].

والراجحُ أنه لا فرقَ في هذا الخلاف بين أهل الأمصار والقرى، وبين من نشأ في شاهق جبل، خلافاً لمن خصَّهُ بمن نشأ في شاهق جبل دون أهل الأمصار والقرى، وقد جرى على ذلك الشيخ عبد السلام أيضاً[3].

قال اليوسيُّ: وقد تحدَّثت امرأتان بمَحْضَرِي في زمن صِغَرِي، وذكرتا الذنوبَ، فقالت إحداهما: اللهُ يغفرُ لنا، فقالت الأخرى: يغفرُ لنا إن وفَّقَهُ اللهُ الذي خلقه هو أيضاً. انتهى[4]، ومثل ذلك كثير في الناس؛ فمنهم من يعتقد أن الصحابةَ أنبياءُ، وهذا كفرٌ، ومنهم من ينكرُ البعثَ ويقول: من مات ثم جاء وأخبر بذلك؟! إلى غيرِ ذلك من الكفر الصريح.

---

(١) قوله: (وما أحسن قول بعضهم . . . إلى آخره) مرتبط بقوله: (المخلوط بالفلسفة)؛ فإن خلط الدليل بالفلسفة يُوهم أنه صار معيباً بذلك، فدفع ذلك الإيهام بقوله: (وما أحسن . . . إلى آخره). انتهى أجهوري.

(٢) انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٤٤) وقال: (وتبع شيخ الإسلام، وردَّه ابن قاسم بأن الخلاف عامٌّ كما في حاشية شيخنا) يعني العلامة النفراوي.

(٣) والتمثيل بمَن نشأ بشاهق جبل للعلامة التفتازاني كما في «حاشية العلامة العطار على جمع الجوامع» (٢/ ٤٤٦)، قال العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٤٤): (والحق كما قال القاضي السُّكتاني واليوسي وجودُ المقلِّد، بل من هو أسوأ منه في عَوام المدن).

(٤) انظر «حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي» (١/ ٢٨٩).

وحكى الآمِديُّ اتفاقَ الأصحاب على انتفاء كفر المقلِّد، وأنه لا يُعرفُ القول بعدم صحَّة إيمانِهِ إلا لأبي هاشم الجُبَّائيِّ من المعتزلة[١].

وذكرَ ابنُ حجر عن بعضهم: أنه أنكرَ وجوبَ المعرفة أصلاً، وقال: إنَّها حاصلةٌ بأصلِ الفطرة، واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الرُّوم: ٣٠]، وبقولِهِ ﷺ: «كلُّ مولودٍ يُولدُ على الفطرةِ»[٢]، ولذلك قال أبو منصور الماتريدي: (أجمعَ أصحابُنا على أن العوامَّ مؤمنون عارفون بربِّهم، وأنهم حشوُ الجنة، كما جاءت به الأخبار، وانعقدَ به الإجماع؛ فإنَّ فطرتهم جُبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ما سواه، وإن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين، والله أعلم)[٣].

وقوله: (وَبَعْضُهُمْ حَقَّقَ فِيهِ الكَشْفَا) أي: وبعضُ القوم كالتاج السُّبكيِّ حقَّقَ في إيمان المقلِّدِ البيانَ عن حاله بما يصيرُ به الخلافُ في الاكتفاء بالتقليد وعدم الاكتفاء به لفظيًّا[٤]؛ والتحقيقُ يطلقُ على ذكر الشيء على الوجهِ الحقِّ، وعلى إثبات الشيء بدليلٍ، والأوَّلُ هو المرادُ هنا.

---

(١) كذا في «شرح ابن الناظم على الجوهرة» (ص ٤٥)، وانظر «شرح الكبرى» لِمُؤلفها (ص ٤١)، وعزاه المصنف في «الشرح الصغير» إلى «أبكار الأفكار» للآمِدي.

(٢) أخرجه البخاري (١٣٨٥) واللفظ له، ومسلم (٢٦٥٨)، ولِذلك المعول على قوة العقل، لا على مجرد الفطرة، قال إمامنا الغزالي في «محك النظر» (ص ٢٣٤): (وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادقٌ، بل الصادق ما تشهدُ به قوةُ العقل فقط، ومداركُهُ الخمسة المذكورة)، وأما استدلال السادة الصوفية بالفطرة.. فمصطلحهم فيها عويص، وليس المراد من الفطرة عندهم غريزةٌ مركوزة في النفس، أو تأهُّلٌ للعلم والمعرفة، بل يُرجعون ذلك إلى عهد ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وهو منزع ذَوقي يعسر سلوكه، وأذكرك بقول الإمام المتكلم المحدث شيخ الصوفية عبد الكريم القشيري في «رسالته» إذ يقول: والناس إما أصحاب النقل والأثر، وإما أرباب العقل والفِكَر، وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود فلهم من الحق سبحانه موجودٌ، فهم من أهل الوصول والناس أهل الاستدلال، وهم كما قال القائل:

لـيـلـي بـوجـهـك مُـشـرِق ... وظَـلامُـه فـي الـنـاس سـاري
فـالـنـاس فـي سـدف الـظـلا ... م ونـحـن فـي ضـوءِ الـنـهـارِ

(٣) كذا في «شرح ابن الناظم على الجوهرة» (ص ٤٥).

(٤) قوله: (بما يصير به الخلاف لفظيًّا ... إلى آخره) عُلم منه أن الخلاف الذي صار بهذا التحقيق =

١٣ ـ فَقَالَ: إِنْ يَجْزِمْ بِقَوْلِ الغَيْرِ كَفَى وَإِلَّا لَمْ يَزَلْ فِي الضَّيْرِ

وقوله: (فَقَالَ . . . إلخ)، معطوف على قوله: (حقق فيه الكشفا) من عطف المفصَّل على المجمل.

وقوله: (إِنْ يَجْزِمْ بِقَوْلِ الغَيْرِ) أي: إن يجزم المقلِّد بصحَّة قولِ الغير جزماً قويًّا؛ بحيث لو رجع المقلَّدُ ـ بالفتح ـ لم يرجع المقلِّد ـ بالكسر ـ.

وقوله: (كَفَى) أي: كفاهُ في الإيمان، وعلى هذا يحملُ القولُ بكفاية التقليد؛ فيكفيه ذلكَ في الأحكامِ الدنيوية؛ فيناكَحُ، ويُؤَمُّ، وتُؤكلُ ذبيحته، ويرثُهُ المسلمون ويرثُهم، ويُسهَمُ له، ويدفنُ في مقابر المسلمين(١)، وفي الأحكام الأخرويَّة أيضاً، فلا يخلدُ في النار إن دخلها، ومآلُهُ إلى النجاة والجنة، فهو مؤمنٌ، لكنَّهُ عاصٍ بترك النظرِ إن كان فيه أهليَّةٌ للنظر(٢).

= لفظيًّا؛ هو الخلاف الواقع بين من قال بإيمانه ومن قال بكفره؛ وأما الخلاف الواقع بين من قال بإيمانه، من كون المقلد مؤمناً عاصياً مطلقاً، أو غيرَ عاصٍ مطلقاً، أو فيه التفصيل، فهو مَعنوي عند البعض الثاني كما هو معنوي عند الأول. انتهى أجهوري.

(١) وهذه الأحكام ثابتة حتى عند القائلين بكفر المقلِّد - كما سيأتي ـ كالإمام السنوسي؛ حتى قال في «شرح الكبرى» له (ص ٤٥): (وأما ما اغترَّ به القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم بإجراء أحكام الإسلام ورفع القتال بمجرد النطق بكلمتي الإيمان، مِن غير بحث منه على السرائر. . فلا دليلَ فيه؛ لأن ذلك إنما هو من باب إجراء الأحكام على المَظانِّ والظواهر، وليس كلامُنا فيه، وإنما كلامنا في ما بين العبد وربه، وفيما يُنجيه من الخلود مع سائر الكَفَرة في النار).

(٢) وأصل هذا النظر من قول سيدنا علي رضي الله عنه فيما رواه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (١٨٨١): «إياكم والاستنانَ بالرجال؛ فإن الرجل يَعمل بعمل أهل الجنة ثم ينقلبُ لِعِلم الله فيه، فيعمل بعمل أهل النار، فيموتُ وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعملُ بعمل أهل النار، فينقلب لِعلم الله فيه، فيَعمل بعمل أهل الجنة، فيموت وهو من أهل الجنة، فإن كنتم لا بد فاعلين فبِالأموات لا بالأحياء»، وبقول سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فيما رواه الطبراني في «الكبير» (٩/ ١٥٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (١/ ١٣٦) «لا يقلِّدن أحدكم دينه رجلاً، فإن آمَن آمن، وإن كفر كفر، فإن كنتُم لا بد مُقتدين، فاقتدوا بالميت؛ فإن الحي لا يُؤمن عليه الفتنة».

وقوله: (وَإِلا لَمْ يَزَلْ فِي الضَّيْرِ) أي: وإن لم يجزمِ المقلِّد بصدق قول الغير جزماً قويًّا؛ بأن كان جازماً لكن لو رجع المقلَّد - بالفتح - لرجعَ المقلِّد - بالكسر - لم يزل واقعاً في الضير(١)؛ لأنه قابلٌ للشكِّ والتردُّدِ، وعلى هذا يُحمل القولُ بعدم كفاية التقليد.

والخلافُ إنما هو في المقلِّد الجازم، وأما الشاكُّ والظانُّ، فمتفقٌ على عدم صحة إيمانهما، وإن كان كلام المصنف يوهِمُ خلافَ المراد. والخلافُ في إيمان المقلِّد إنما هو بالنظر لأحكام الآخرة وفيما عندَ الله، وأمَّا بالنظرِ لأحكام الدنيا فيكفي فيها الإقرارُ فقط؛ فمَن أقرَّ جرت عليه الأحكامُ الإسلامية، ولم يُحكم عليه بالكفر، إلا إن اقترنَ بشيء يقتضي الكفر؛ كالسجود لصنم.

١٤ - وَاجْـزِمْ بِـأَنَّ أَوَّلاً مِـمَّـا يَـجِـبْ مَـعْـرِفَـةً وَفِـيـهِ خُـلْـفٌ مُـنْـتَـصِـبْ

وقوله: (وَاجْزِمْ) أي: اعتقد اعتقاداً جازماً، والمخاطبُ بذلك كل مكلف من ذكرٍ أو أنثى، حرٍّ أو عبد، جنيٍّ أو إنسيٍّ، قال المصنف في «شرحه»: (والكلام السابق من قوله: «فكل من كلف . . .» إلى آخره، إنما أفاد أن المعرفةَ واجبةٌ على المكلَّف، وهذا أفاد أنها أوَّلُ واجبٍ(٢)، ثم هذه المسألة ليست(٣) من أركان الدين المعتقدة، كيف(٤) والأصحُّ كفاية التقليد؟!)(٥).

وقوله: (بِأَنَّ أَوَّلاً) متعلق بـ (اجزم)، وأصل (أول): أَوْأَل على وزن (أَفْعَل) قلبت الهمزة الثانية واواً، ثم أدغمت الواو في الواو لاجتماع المثلين، وله استعمالان:

---

(١) في (ب): (الضرر).

(٢) هنا ينتهي النقل عن «الشرح الصغير» (١/ ٢١٩) وقال بعدها: (فلا تكرار)، ولعل المصنف نقل عن «الشرح الكبير».

(٣) قوله: (ليست . . . إلى آخره) أي: التي يجب اعتقادها ويكفر جاحدها. انتهى أجهوري.

(٤) قوله: (كيف . . . إلى آخره) غرضه بذلك أنه إذا كان الأصح كفاية التقليد، كان وجوب المعرفة غير متفق عليه، فلا يَكفر جاحده، وإذا لم يكفر جاحد وجوبِ المعرفة فبالأولى ألا يَكفر من جحد كونها أول الواجبات. هذا ولو قال: كيف وفي أول الواجبات الخلاف الآتي لكان أظهر؛ لأن كل ما وقع فيه خلاف بين العلماء لا يكفر جاحده. انتهى أجهوري.

(٥) انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٤٦).

أحدهما: أن يكون بمعنى (سابق) فيكون منصرفاً منوناً، ومنه قولهم: الحمد لله أوّلاً وآخراً[1].

والثاني: أن يكون صفةً، فيكون أفعل تفضيل بمعنى (أسبق) فيكون غير منصرف؛ للوصفية ووزن الفعل، فإن حُمل ما في النظم على الأول، فلا إشكال، وإن حُمل على الثاني، فصرفُهُ وحذفُ المضافِ إليه لضرورةِ النظم.

وقوله: (مِمَّا يَجِبْ) أي: من الذي يجب، فـ(ما) اسم موصول، و(من) تبعيضية، وهو صفة لـ(أولاً) على الاستعمال الأول، وللمضاف إليه المحذوف على الاستعمال الثاني، والأصل: أن أول شيء مما يجب.

وقوله: (مَعْرِفَةٌ) خبر (أنّ)، والتنوين فيه للتعظيم، وهو عوضٌ عن المضاف إليه، والأصل: معرفة الله، والمرادُ: معرفةُ صفاتِهِ وسائرِ أحكام الألوهية، لا معرفةُ ذاتِهِ وكنْهِ حقيقته؛ إذ لا يعرف ذاتَهُ وكنْهَ حقيقتِهِ إلّا هو.

وفي الحديث: «تفكَّروا في الخلق ولا تفكَّروا في الخالق؛ فإنه لا تحيطُ به الفكرة»[2]، وفي الحديث أيضاً: «إن الله احتجبَ عن البصائرِ كما احتجبَ عن الأبصار».

وبالجملة: لا يعرفُ اللهَ إلا اللهُ، فترك الإدراك إدراك، والبحثُ عن ذات الله إشراك[3].

قوله: (وَفِيهِ خُلْفٌ مُنْتَصِبْ) أي: وفي أوّل ما يجب اختلافٌ قائمٌ بين الأئمة سُنِّيِّينَ وغيرهم، ودفعَ الناظمُ بذلك توهُّمَ الاتفاق على الحكم السابق في قوله: (واجزم بأن أولاً ...) إلى آخره، وجعل الخلاف في الأوَّليَّة، لا في الوجوب؛ لأنه لم يقعْ

---

(١) ومنه قوله تعالى: ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ٢١]، ﴿فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ٥١]، ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [القصص: ٧٠].

(٢) أخرج الطبراني (١٣١٩) بلفظ: «تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله»، وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب «العرش» (١٦)، والبيهقي (٥٣٠).

(٣) وهو المعبَّر عنه من قول الصديق رضي الله عنه كما حكاه الطوسي في «اللمع»، والخركوشي في «تهذيب الأسرار»: (العجز عن درك الإدراك إدراك)، فقد أدرك أنه عاجز عن دَرَك ذات الحق سبحانه حقيقة صفاته، وهذا هو إفراد القدم عن الحدث.

خلافٌ بين المسلمين في وجوب المعرفة ووجوب النظر الموصلِ إليها، كذا قال الشارح[١]، لكن قد سبق قولٌ بحرمة النظر، وقولٌ بأنه شرطُ كمال، وكأنه ناظرٌ لما جرى عليه فيما تقدَّم من تخصيص الخلاف بغيرِ معرفة الله تعالى وغيرِ النظر الموصل إليها، وقد تقدَّم ما فيه، ويحتمل أنه لم يعتدَّ بالخلاف، بناء على ما أنشده السيوطيُّ في «الإتقان»[٢]:

وَلَيْسَ كُلُّ خِلافٍ جاءَ مُعْتَبَراً ... إِلَّا خِلافٌ لَهُ حَظٌّ مِنَ النَّظَرِ

وجملة الأقوال في أول الواجبات اثنا عشر قولاً[٣]:

أولها: ما قاله الأشعريُّ إمامُ هذا الفن: أنه المعرفةُ[٤].

وثانيها: ما قاله الأستاذُ أبو إسحاق الإِسْفِرايِني: أنه النظرُ الموصلُ للمعرفة، ويُعزى للأشعريِّ أيضاً[٥].

وثالثها: ما قاله القاضي الباقِلَّانيُّ: أنه أَوَّلُ النظر؛ أي: المقدمةُ الأولى منه؛ نحو قولك: العالَمُ حادث، وكلُّ حادث لا بدَّ له من محدث؛ فمجموعُ المقدمتين هو النظرُ، والمقدمةُ الأولى هي أَوَّلُ النظر.

(١) كذا في «شرح ابن الناظم على الجوهرة» (ص ٤٦). وانظر «هداية المريد» للناظم (١/ ٢١٥) وعبارته: (لم يقع خلاف بين المسلمين في وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى، ولا في وجوب النظر المُوصل إليها بقدر الطاقة البشرية؛ كما قال السعد وغيره كما مر، وهذا يُفهَم من جعله الخلافَ في الأولية دون الوجوب).

(٢) أورده في «الإتقان» (١/ ٤٥) ضمنَ أبيات للحصارفي.

(٣) وهي من جمع العلامة اليوسي كما حكاه العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٤٧)، وانظر «شرح الكبرى» للسنوسي (ص ٢٧).

(٤) هذه المعرفة تمامُها بتمام الإيمان الشرعي، وهي التي قال عنها حجة الإسلام إمامنا الغزالي في «إحيائه» (٤/ ٣١٤): (أصل السعادات هي المعرفةُ التي عبَّر الشرعُ عنها بالإيمان)، وهي مخلوقةٌ مكتسبة، قال الإمام ابن كُلَّاب كما نقله الحافظ الخركوشي في «تهذيب الأسرار» (ص ٤٣): (المعرفةُ فعل الإنسان، وهي مخلوقةٌ لله عز وجل).

(٥) واختاره الإمام السنوسي في «شرح الكبرى (ص ٢٨) وعلل ذلك بقوله: (لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة، حتى كأنه مقصد)، وعلَّق عليه العلامة الحامدي بقوله: (قد يقال: إن المعرفة مقصد حقيقة، فالأولى اختيار القول بأنها أول واجب).

ورابعها: ما قاله إمامُ الحرمين: أَنه القصدُ إلى النظر؛ أي: تفريغُ القلب عن الشواغل، وعُزِيَ للقاضي أيضاً.

وخامسها: ما قاله بعضُهم: أَنه التقليدُ.

وسادسها: أنه النطقُ بالشهادتين.

وسابعها: ما قاله أبو هاشم في طائفة من المعتزلة وغيرهم: أنه الشكُّ، ورُدَّ بأنه مطلوب زوالُهُ؛ لأنَّ الشكَّ في شيء من العقائد كفرٌ[1]، فلا يكون مطلوباً حصولُهُ؛ ولعلَّهم أرادوا ترديدَ الفكر، فيؤول إلى النظر.

وثامنها: أنه الإيمانُ.

وتاسعها: أنه الإسلامُ.

وهذان القولان متقاربانِ، مردودانِ باحتياج كلٍّ من الإيمان والإسلام للمعرفة.

وعاشرها: اعتقادُ وجوب النظر.

وحادي عشرها: إنه وظيفةُ الوقت؛ كصلاةٍ ضاقَ وقتها، فتُقدَّم.

وثاني عشرها: إنه المعرفةُ أو التقليدُ؛ أي: أحدُهُما لا بعينه، فيكون مخيَّراً بينهما.

والأصحُّ: أن أوَّلَ واجب مقصداً المعرفةُ، وأوَّلَ واجب وسيلةً قريبةً النظرُ، ووسيلةً بعيدةً القصدُ إلى النظر، وبهذا يُجمعُ بين هذه الأقوال الثلاثة[2].

---

(١) وكذا على أصول المعتزلة؛ إذ الشك قبيح عقلاً عندهم، وعندنا قبحه بالسمع، قال تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠].

(٢) قال العلامة العضد في «المواقف» (ص ٣٢) معلقاً على الخلاف في أول واجب: (والنزاع لفظي)، ثم ذكر ما لخَّصه العلامة الباجوري هنا.

وللإمام الأستاذ الجنيد قالةٌ في المعرفة، جاء في «رسائله» (ص ٥٨): (أول عبادة الله عز وجل معرفتُهُ، وأصل معرفته توحيدُه، ونظام توحيده نفيُ الصفات عنه بالكيف والأين)، وللإمام المحاسبي نظرٌ في أول واجب أيضاً، فقد قال في كتابه «الرعاية» (ص ٤٤): (أول واجب: أن تعلم أنك مَربوب، لا نجاةَ لك إلا بتقوى سيدك جل وعز).

[النظرُ إلى العوالمِ وسيلةٌ لمعرفةِ الحقِّ سبحانَهُ وتعالى]

١٥ ـ فَانْظُرْ إِلَى نَفْسِكَ ثُمَّ انْتَقِلِ ‌‌ ‌ لِلْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ ثُمَّ السُّفْلِي

قوله: (فَانْظُرْ ... إلخ)؛ أي: إذا أردت المعرفة فانظر ... إلى آخره؛ لأن النظرَ وسيلةٌ لها، والمأمور بالنظر كلُّ مكلَّف.

وأَمَرَهُ المصنِّفُ بالنظر إلى نفسه ابتداءً لأنها أقربُ الأشياء[(١)] إليه، ثم بالنظرِ إلى العالم العلويِّ لكونه أعظمَ وأبدع[(٢)]، ثم إلى العالم السفليِّ، وفي تقديم العالم العلويِّ على السفلي اقتداءٌ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ..﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية.

---

(١) قال الإمام الرازي في «مفاتيح الغيب» (٢٥/ ١٤١): (واعلم أن دلائل الآفاق أدلُّ على كمال القدرة كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ﴾ [غافر: ٥٧]، ودلائلُ الأنفس أدلُّ على نفاذ الإرادة؛ فإن التغيرات فيها كثيرة).

(٢) روى ابن أبي الدنيا في «حسن الظن» (١٠٧) عن سيدنا أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «بينا رجلٌ مستلقٍ، إذ نظرَ إلى السماء وإلى النجوم، فقال: إني لأعلمُ أن لك ربًّا وخلَّاقاً، اللهم اغفرْ لي، فغفرَ له».

وقال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]، قال الإمام الرازي في «مفاتيح الغيب» (٩/ ٤٦١): (دلائل التوحيد محصورة في قِسمين: دلائل الآفاق، ودلائل الأنفُس، ولا شكَّ أن دلائل الآفاق أجلُّ وأعظم كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧]، ولَما كان الأمر كذلك لا جرم أمرَ في هذه الآية بالفِكر في خلق السماوات والأرض؛ لأن دلالتَها أعجبُ، وشواهدَها أعظم، وكيف لا نقول ذلك ولو أن الإنسان نظرَ إلى ورقة صغيرة من أوراق شجرة.. رأى في تلك الورقة عرقاً واحداً ممتدًّا في وسَطها، ثم يتشعب من ذلك العرق عروقٌ كثيرة إلى الجانبَين، ثم يتشعَّب منها عروقٌ دقيقة، ولا يزال يتشعَّبُ من كل عرق عروقٌ أُخرُ حتى تصيرَ في الدقَّة بحيث لا يراها البصر، وعند هذا يعلمُ أن للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكماً بالغةً وأسراراً عجيبة، وأن الله تعالى أَودع فيها قوى جاذبةً لغذائها من قعر الأرض، ثم إن ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزَّع على كل جزء من أجزاء تلك الورقة جزءٌ من أجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم، ولو أراد الإنسان أن يعرف كيفيةَ خلقة تلك الورقة، وكيفية التدبير في إيجادها وإيداع القوى الغاذية والنامية فيها، لعجز عنه، فإذا عرف أن عقله قاصرٌ عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة، فحينئذٍ يقيسُ تلك الورقة إلى السماوات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم، وإلى الأرض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان، عَرف أن تلك الورقة بالنسبة =

ولا تتوقَّفُ صحَّةُ النظر على هذا الترتيب، بل يصح أن ينظر إلى النفس، ثم إلى العالم السفلي، ثم العلوي، أو ينظر إلى العالم العلوي، ثم إلى السفلي، ثم إلى النفس، إلى غير ذلك من الصور الممكنة.

والنظرُ ـ لغةً ـ: الإبصارُ؛ أي: إدراكُ الشيء بحاسَّةِ البصرِ، والفكر؛ أي: حركة النفس في المعقولاتِ[١]، وأما في المحسوسات فتخيُّلٌ؛ وعلم من ذلك أن النظرَ مشترك بين الإبصارِ والفكرِ، والمرادُ منه هنا الثاني، وهو الفكرُ، فكأن المصنف قال: فتفكَّر . . . إلى آخره.

وأما عُرْفاً، فهو: ترتيبُ أمرين معلومين ليُتوصَّل بترتيبهما إلى علمِ أمرٍ مجهول؛ كترتيبِ الصغرى مع الكبرى في قولنا: (العالم متغيِّر، وكلُّ متغير حادثٌ) فإنه موصِلٌ للعلمِ بـ (حدوث العالم) المجهولِ قبل ذلك الترتيب، وكترتيبِ الجنس مع الفَصْل في قولنا: (الإنسانُ: حيوانٌ ناطقٌ).

فالأوَّلُ مثالٌ للنظر في التصديقات، والثاني: مثالٌ للنظر في التصوُّرات[٢]، ولا يردُ

= إلى هذه الأشياء كالعدم، فإذا عَرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير، عَرف أنه لا سبيلَ له ألبتة إلى الاطلاع على عجائب حكمة الله في خَلق السماوات والأرض، وإذا عَرف بهذا البرهان النير قصورَ عقله وفهمه عن الإحاطة بهذا المقام، لم يَبق معه إلا الاعترافُ بأن الخالق أجلُّ وأعظم من أن يُحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين، بل يسلِّم أن كل ما خلقه ففيه حكمٌ بالغة وأسرار عظيمة، وإن كان لا سبيلَ له إلى معرفتها، فعند هذا يقول: سبحانك! والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم، ثم عند ذلك يَشتغل بالدعاء فيقول: فَقِنا عذاب النار).

(١) فكما أن الذي يفتح أجفانه يرى؛ فكذلك الذي ينظر يعرف.

(٢) والتمثيل بها تمثيل للنظر الصحيح، فلا عبرة بالنظر الفاسد، قال الإمام القشيري في «رسالته» (ص ٣١٨): (أول الواجبات: هو المعرفة بالله سبحانه وتعالى، والمعرفة لا تحصل إلا بتقديم شرائطها؛ وهو النظر الصائب، ثم إذا توالت الأدلة وحصل البيان، صار بتوالي الأنوار وحصول الاستبصار كالمُستغني عن تأمل البرهان، وهو حال اليقين، ثم تصديق الحق سبحانه فيما أخبر عند إصغائه إلى إجابة الداعي فيما يخبر من أفعاله سبحانه في المستأنف؛ لأن التصديق إنما يكون في الإخبار، ثم الإخلاص فيما يَتعقبه من أداء الأوامر، ثم بعد ذلك إظهار الإجابة بجميل الشهادة، ثم أداء الطاعات بالتوحيد فيما أمر به، والتجرد عمَّا زَجر عنه، وإلى هذا المعنى أشار الإمام أبو بكر بن فُورَك فيما سَمعته يقول: ذكرُ اللسان فضلةٌ يفيضُ عليها القلبُ) أي: يخرج منه على اللسان؛ لأن القلب متى امتلأ بشيء، نَطق ببعضه اللسان، كذا ذَكر شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في «إحكام الدلالة» (٣/ ٧٧).



على ذلك التعريفُ بالفصل وحدَهُ أو بالخاصَّة وحدَها؛ كأن يقال: الإنسان: ناطقٌ، أو ضاحكٌ؛ لأن فيه ترتيباً حكماً؛ لأنَّ (ناطق) في قوة (شيءٌ ذو نطق)، و(ضاحك) في قوة (شيءٌ ذو ضحك).

قوله: **(إِلَى نَفْسِكَ)** أي: في أحوال ذاتك، فـ(إلى) بمعنى (في)؛ لأن (انظر) بمعنى (تفكَّر) وهو يتعدَّى بـ(في)، والمراد من النفس: الذاتُ، لا الروح؛ لأنه لا اطلاع لنا عليها، والكلام على تقدير مضاف كما قدَّرناه؛ لأن النظرَ في أحوالها أبدعُ من النظر في الذات من حيث هي ذاتٌ، والمراد بأحوالها: ما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام، وطول وعَرْض وعَمْق، ورضاً وغضب، وبياض وحمرة وسواد، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ولذة وألم وغير ذلك ممَّا لا يحصى، وكلُّها متغيِّرةٌ من عدم إلى وجود وبالعكس، فتكون حادثةً، وهي قائمةٌ بالذات لازمةٌ لها، وملازمُ الحادثِ حادثٌ، وذلك دليلُ الافتقار إلى صانعٍ حكيم، واجب الوجود، عامِّ العلم تامِّ القدرة والإرادة، فتستدلّ بها على وجوب وجود صانعك وصفاته.

وحاصله أن تقول: نفسي ملزومةٌ لصفات حادثة، وكلُّ ملزوم لصفات حادثة فهو حادثٌ، وكلُّ حادث لا بدَّ له من صانع حكيم واجب الوجود موصوفٍ بالصفات.

قال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] أي: وفي أنفسكم آياتٌ ودلائلُ، أتتركون التفكُّر فيها فلا تبصرون؟! أي: لا ينبغي تركُ النظر فيها.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِى قَرَارٖ مَّكِينٖ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٣] الآية، والإنسانُ: آدمُ؛ والسلالة: الطينةُ، فهي قطعةٌ من عموم الطين، والضميرُ في قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ﴾ [المؤمنون: ١٣] عائدٌ للإنسان لا بمعنى آدم، بل بمعنى بنيه، ففيه استخدامٌ[1]، وقد ورد: (من عرف نفسَهُ عرف ربَّهُ)[2] أي: من عرف نفسه بالحدوث والفقر، عرف ربَّه بالقِدَم والغنى، وهذا هو الأظهرُ في معنى

---

(١) تقدم بيان معنى (الاستخدام) فانظره (ص٨٧).

(٢) من كلام يحيى بن معاذ الرازي رحمه الله تعالى، وانظر تفصيل القول في هذا الأثر في رسالة الإمام السيوطي «القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه» ضمن «الحاوي للفتاوي» (٢/ ٢٨٨).

الحديث[١]، وقيل: هو إشارةٌ إلى التعجيز؛ أي: أنت لا تعرف نفسَكَ، فلا تطمع في معرفة كنْهِ ربِّك. ذكره الشريفُ المَقْدِسيُّ في «مفاتيح الكنوز وحلُّ الرموز»[٢].

قوله: (ثُمَّ انْتَقِلْ لِلْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ) أي: ثم بعد نظرِكَ في أحوال نفسك انتقل للنظر في أحوال العالم المنسوب إلى جهة العلوِّ، والمراد به: ما ارتفعَ من الفَلَكيَّات؛ من سماواتٍ وكواكبَ وعرشٍ وملائكةٍ وغيرها.

وقوله: (ثُمَّ السُّفْلِي) أي: ثم انتقل للنظر في العالم المنسوب لجهة السفل، والمراد به: كلُّ ما نزلَ من الفلكيَّات إلى منقطعِ العالم؛ كالهواء والسحاب والأرض وما فيها كالمعادن والبحار والنبات وغير ذلك، فتستدلّ بها على وجوب وجود الصانع وصفاته، فإنك تجدُ كلًّا منهما مشمولاً بجهاتٍ مخصوصة وأمكنةٍ معيَّنة، وتجدُ بعضَهُ متحرِّكاً وبعضَهُ ساكناً، وبعضَهُ نورانيًّا وبعضَهُ ظلمانيًّا، وذلك دليلٌ على الحدوث، وهو دليلٌ على الافتقار إلى صانعٍ حكيمٍ متَّصفٍ بالصفات[٣].

وحاصله أن تقول: العالمُ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ لا بدَّ له من محدِثٍ صانعٍ حكيمٍ متَّصفٍ بالصفات، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤][٤].

---

(١) وهو الذي اختاره إمامنا الغزالي؛ إذ جعل معرفة النفس (وهي الروح عنده) سبيلاً لمعرفة الله تعالى، لكن من باب الكمال، وقد قال الإمام أحمد الرفاعي في «البرهان المؤيد» (ص ٤٣): (سبب معرفة العبد ربَّه معرفة العبد نفسه)، وفسَّر الأثر بقوله: (مَن عرف نفسه لربِّه، أفنى كُليته بربِّه).

(٢) انظر «مفاتيح الكنوز» (ص٦٩).

(٣) وهذا سلوك طريق إثبات حدوث العالم، وهو من أجلى الأدلة، ويضاف إليه طريق إثبات إمكان العالم، وعليه جرى الإمام السنوسي في «صغراه»، مع إلماعه إلى طريق الحدوث، ولمبحث حدوث العالم يشير السادة الصوفية بالأثر الدائر عندهم: (كنت كنزاً مخفيًّا، فأحببت أن أعرف، فبي عرفوني) كما ذكره الشريف المقدسي في «مفاتيح الكنوز»، ونقله العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٤٧).

(٤) قال الإمام الصاوي في «حاشيته على تفسير الجلالين» في هذه الآية العظيمة المباركة: (هذا الدليل =

واعلَمْ: أن (العالَم) -بفتح اللام- اسمٌ لما سوى الله وصفاتِهِ من الموجودات والأحوال على القول بها، وأما المعدوماتُ فليست من العالم، سواءٌ كانت ممكنةً كولدٍ لزيد قبل وجوده، أو مستحيلةً كالشريك، وبعضُهم خصَّ (العالم) بذي الروح، وبعضُهم خصَّهُ بالإنس والجنِّ، وبعضُهم خصَّهُ بالملائكة، وبعضُهم خصَّهُ بالثلاثة مع الشياطين، وبعضُهم خصَّهُ بأهل الجنة والنار، لكن لا دليلَ على ذلك كلِّه، ذكره المصنف في «شرحه الصغير»[(١)].

[دليلُ حدوثِ العالَمِ]

١٦ ـ تَجِدْ بِهِ صُنْعاً بَدِيعَ الحِكَمِ ... لَـكِـنْ بِـهِ قَـامَ دَلِـيـلُ الـعَـدَمِ

قوله: (تَجِدْ بِهِ صُنْعاً) أي: إن تنظر في أحوال ما ذُكر تعلمْ فيه (صنعاً) بضم الصاد؛ أي: صنيعة باهرة[(٢)]، وهي كناية عن الأعراض المخلوقة، فـ(تجد) مجزوم في جواب شرط مقدر، ويصحُّ أن يكون مجزوماً في جواب الأمر، والباء بمعنى (في)، والصنع بمعنى الصنعة الباهرة؛ من نقوش متقنة، وألوان مستحسنة . . . إلى ما لا يُحصى من الصفات، ولا يحيط به إلا خالقُ الأرض والسماوات، وكلُّ هذا دالٌّ على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته؛ لأنَّ ذلك لا يصدرُ إلا عمَّن اتَّصف بما ذكر.

قوله: (بَدِيعَ الحِكَمِ) البديع: المخترَعُ لا على مثال سبق، والحِكَم ـ بكسر الحاء وفتح الكاف ـ: جمع حكمة بمعنى الإحكام؛ أي: الإتقان، وجمعَهُ لتعدُّدِ بتعدُّد الصنع الذي هو الصنعة الباهرة.

= من تمسَّكَ به وأتقنه، كفاهُ في عقائد إيمانه، وأما المقلِّدُ فهو مَن لم يحضر العلماء، ولم يجلس بين أيديهم، ولا يعرف الأرض من السماء كالبهائم).

(١) انظر «هداية المريد» (١/ ٢٣٧) وعبارته: (ومن خصه بذي الروح أو بالإنس أو بالثقلين أو الملائكة أو بالثلاثة مع الشياطين، أو بأهل الجنة والنار، فلا دليل له على ذلك).

(٢) قال العارف مضمناً كلمة سيدنا لبيد رضي الله عنه كما في «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٥٤):

تَـأَمَّـلْ سُـطُـورَ الـكـائِـنـاتِ فَـإِنَّـهـا ... مِـنَ الـمَـلَإِ الأَعْـلَـى إِلَـيْـكَ رَسـائِـلُ
وَقَـدْ خُـطَّ فِـيـها لَـوْ تَـأَمَّـلْتَ سَـطْـرَهـا ... أَلا كُـلُّ شَـيْءٍ مـا خَـلا الـلـهَ بـاطِـلُ

[بيانُ معنى قولِ إمامنا الغزالي:
(ليس في الإمكان أبدعُ ممَّا كان)]

وقد وقع في كلام الغزالي: (ليس في الإمكان أبدعُ ممَّا كان)[١]، فشنَّعَ عليه جماعةٌ بأن فيه[٢] نسبةَ العجز إليه تعالى، وأُجيب عنه بأجوبةٍ؛ أحسنُها: أن المعنى: ليس في الإمكان أبدعُ مما كان؛ لعدم تعلُّق علمِ الله وإرادتِهِ بغير ما كان، الذي هو هذا العالمُ، فهو مستحيلٌ لعدم تعلُّقِ علم الله وإرادته به، فصدقَ عليه أنه ليسَ في الإمكان بهذا الاعتبار وإن كان ممكناً في نفسه[٣].

(١) هذه العبارة المُجلجلة التي تلان وتقال كما قيلت هنا أصلها في «إحياء علم الدين» (٤/٢٥٨): بتمامه وسياقها بلفظ: (وكلُّ ما قسمَ الله تعالى بين عباده من رزق وأجل، وسرور وحزن، وعجز وقدرة، وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية، فكلُّهُ عدلٌ محض لا جورَ فيه، وحقٌّ صِرْفٌ لا ظلمَ فيه، بل هو على الترتيب الواجبِ الحقِّ على ما ينبغي، وكما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلاً أحسنُ منه ولا أتمُّ ولا أكملُ، ولو كان وادَّخره مع القدرة ولم يفعله، لكان بخلاً يناقضُ الجُود، وظلماً يناقض العدل، ولو لم يكن قادراً، لكان عجزاً يُناقض الإلهية).

(٢) قوله: (بأن فيه . . . إلى آخره) لم يظهر من كلام الغزالي نسبة عَجْز أصلاً؛ لأنه إنما نفى الإمكان، فهو قائل بأن قدرة الله لا تتعلق بالأبدع لعدم إمكانه، وليس في هذا نسبة عَجْز كما لا يخفى، فالأولى في الاعتراض عليه أن يقال: نَفَى إمكان الأبدع؛ والواقع أنه ممكن في نفسه، بمعنى أنه في نفسه صالح للوجود والعدم. انتهى أجهوري.

(٣) وهذا التأول لعله جاء من قول الإمام خاتمة حديثه عن هذا المعنى: (والحاصل: أن الخير والشر مقضيٌّ به، وقد صار ما قُضيَ به واجبَ الحصول بعد سبق المشيئة، فلا رادَّ لحكمه، ولا معقِّبَ لقضائه وأمره، بل كل صغير وكبير مستطرٌ، وحصوله بقدر معلوم منتظر، وما أصابك لم يكن ليُخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك).

ولكن نكاد نقطع أن المراد من هذه العبارة عند إمامنا الغزالي ليس هذا فحسب، بل هو توجيه، وأسوأ جواب لهذه العبارة أن قيل بوضعها عليه! كيف وقد ذكرها أكثر من مرة في كتاب التوحيد والتوكل من «إحيائه»؟! حتى علَّق الحافظ الزبيدي في «إتحافه» (٩/ ٤٣٠) عليها بقوله: (هكذا نص العبارة في سائر نسخ الكتاب، ولا سيما وفي أواخر بعضها أنها نقلت من نسخة موثوق بها معتمدٍ على صحتها).

بل خير جواب أن يقال: الحوادث كلها في رتبة واحدة لا تخرج عنها أبداً، بل قدرة القادر لا تتعلق أصلاً بإخراجها عنها؛ وهي رتبة الحدوث، تساوى في هذا البديع والأبدع، بل الخلق كلهُ في رتبة الأبدع عند المحققين، ومَن عرف الحق تعالى وأنه حكيم كريم، ثم ظن بعد ذلك أنه أمسك عن =

قوله: (لَكِنْ . . . إلخ)[1]: استدراكٌ على ما يشعر به قوله: (بديع الحكم) من أنه

الأحسن، فهذا لم يحظ بتأمل في قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ﴾ [السَّجدَة: ٧]، بل وقف هذا المسكين عند الطين، ولم يتابع السير في الإنسان الكامل المكون منه، والذي لا ينفك عن الكمال في كل جزء زماني فرد لا يقبل التجزؤ، فكلمة الإمام ليست في حق الوجود الذي تُشاهده فحسب، بل باعتبار الموجودات مذ فطرها الفاطر وإلى أبد الآباد، ولذا قال الإمام متابعاً: (بل كلُّ فقر وضرٍّ في الدنيا فهو نقصانٌ من الدنيا وزيادةٌ في الآخرة، وكلُّ نقصٍ في الآخرة بالإضافة إلى شخص فهو نعيمٌ بالإضافة إلى غيره؛ إذ لولا الليل لما عرف قدر النهار، ولولا المرضُ لما تنعَّم الأصحَّاء بالصحة، ولولا النار لما عرف أهلُ الجنة قدرَ النعمة.

وكما أن فداءَ أرواح الإنس بأرواح البهائم وتسليطهم على ذبحها ليس بظلم، بل تقديمُ الكامل على الناقص عينُ العدل، فكذلك تفخيمُ النعم على سكَّان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل النيران، وفداءُ أهل الإيمان بأهل الكفران عينُ العدل، وما لم يخلقِ الناقصُ، لا يُعرف الكاملُ، ولولا خلقُ البهائم، لما ظهر شرفُ الإنس؛ فإن الكمالَ والنقصَ يظهر بالإضافة، فمقتضى الجود والحكمة خلقُ الكامل والناقص جميعاً، وكما أن قطع اليد إذا تآكلَتْ إبقاءً على الروح عدلٌ؛ لأنه فداءُ كامل بناقص، فكذلك الأمرُ في التفاوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا والآخرة، فكل ذلك عدلٌ لا جورَ فيه، وحقٌّ لا لعبَ فيه، وهذا الآن بحرٌ آخرُ عظيمُ العمق، واسع الأطراف، مضطرب الأمواج، قريبٌ في السعة من بحر التوحيد فيه، فيه غرقَ طوائفُ من القاصرين، ولم يعلموا أن ذلك غامضٌ لا يعقله إلا العالمون، ووراء هذا البحر سرُّ القدر الذي تحيَّرَ فيه الأكثرون، ومنع من إفشاء سرِّهِ المكاشفون)، ورحم الله سيدي محمد وفا إذ يقول:

سمعتُ اللهَ في سرِّي يقولُ: أنا في الملكِ وحدي لا أزولُ
وحيثُ الكلُّ عنِّي لا قبيحٌ وقبحُ القبحِ من حيثي جميلُ

فخرمُ الإبرة سرُّ جمالها، وروح إبداعها، فلا تعاب به، وقد خلق الله تعالى للجنة خلقاً لم يروا شرًّا قط؛ من حُور وولدان، ولكن جعلهم خدماً للصالحين من أهل التكليف، وإنما قبح الكفر من حيث ظهوره على يد الأغيار، ومِن حيث نسبته له تعالى فهو حسن جميل، نسأله تعالى ألا يَفجعنا بالخروج من الدنيا حتى يكرمنا من المعارف بما أكرم به عباده الصالحين.

(١) قوله: («لكن . . . إلى آخره» ظهر من كلام المحشي أن دليل العدم هو نفس الصنع المذكور في قوله: «تجد به صنعاً»، فكأن المصنف قال: «لكن به قام صنع دال على جواز العدم»، وهذا معلوم من قوله: «تجد به صنعاً»، فلا فائدة فيه، إلا أن يقال: محطُّ الفائدة في وصف الصنع بالدلالة على جواز العدم؛ فمعنى قوله: «تجد به صنعاً . . . إلى قوله: دليل العدم . . .» أنك إذا نظرتَ إليه علمت به صَنْعة متقنة إتقاناً لم يَسبقْ له مثالٌ، دالةً على جواز عدمه؛ فـ(تجد) بمعنى (تعلم)، مُنصبٌّ على ما قبل الاستدراك وما بعده، هذا ما ظهر من كلامه بعد التأمل). انتهى أجهوري.

حيث كان كذلك فهو قديمٌ، فكأنه قال: لكن العالمَ وإن كان على غايةٍ من الإتقان هو حادثٌ، وبُحث فيه بأن البديعَ هو المخترَعُ من غيرِ مثال سبق، والمخترَعُ لا يكون إلا حادثاً، فلا يُتوهَّمُ القدمُ حتى يُحتاج للاستدراك، إلا أن يُقال: ربما يُتوهَّمُ من عَجْز التعريف؛ أعني: قولهم: (من غير مثال) لا من صدره وهو المخترَعُ، والأقرب أن (لكن) هنا لمجرَّدِ التأكيد؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٠][(١)].

وقوله: (بِهِ قامَ دَلِيلُ العَدَمِ) أي: بالعالم ـ بمعنى الأجرام ـ قام دليلُ جوازِ العدم، فهو على تقدير مضاف؛ إذ الفرض أنه موجود، والمراد بدليل جواز العدم: الأعراضُ الحادثة الملازمةُ للعالم بمعنى الأجرام.

[حدوثُ الأعراضِ والأجرامِ واستحالةُ القِدَمِ عليها]

١٧ ـ وَكُلُّ مَا جَازَ عَلَيْهِ الْعَدَمْ عَلَيْهِ قَطْعاً يَسْتَحِيلُ الْقِدَمْ

قوله: (وَكُلُّ مَا جَازَ عَلَيْهِ العَدَمُ) أي: وكلُّ الذي، أو كلُّ شيء جازَ عليه العدم؛ يعني: الفناء.

وقوله: (عَلَيْهِ قَطْعاً يَسْتَحِيلُ القِدَمُ) أي: على ما جاز عليه العدم يمتنعُ القدمُ جزماً من غير تردُّد، **وقد أشار المصنف إلى قياس تركيبه هكذا**: العالمُ من عرشه لفرشه جائزٌ عليه العدم، وكلُّ ما جاز عليه العدم استحالَ عليه القدم؛ فينتجُ هذا القياس: أن العالمَ من عرشه لفرشه استحالَ عليه القدم، فثبتَ حدوثُهُ، وإذا ثبتَ حدوثُهُ فلا بدَّ له من محدث، وهو المطلوب؛ لأن أصل الكلام في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى، فطوى المصنف الصغرى لفهمها من الاستدراك، وذكر الكبرى بقوله: (وكل ما جاز عليه العدم . . . إلى آخره).

والحاصل[(٢)]: **أنك تثبتُ أولاً حدوثَ الأعراض بمشاهدة تغيُّرها من عدم إلى**

---

(١) ويبعد أن نقول: نفي الأبوة يوهم نفي الرسالة بجامع مطلق التربية. «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٥٤).

(٢) قوله: («والحاصل . . . إلى آخره» هذا الحاصل وإن كان صحيحاً في نفسه لا يناسب كلام المصنف، بل المناسب لكلام المصنف أن يستدل أولاً على حدوث أعراض، ثم بحدوث =

وجود وعكسه، فتقولُ: الأعراض شُوهدَ تغيُّرُها من عدم إلى وجود وعكسه، وكلُّ ما هو كذلك فهو حادثٌ؛ ينتج أن الأعراض حادثة، ثم تثبتُ **حدوثَ الأجرام واستحالةَ القدم عليها بملازمتها للأعراضِ الحادثة**؛ فتقول: الأجرام ملازمةٌ للأعراض الحادثة، وكلُّ ما كان كذلك فهو حادثٌ، ويستحيلُ عليه القدم، فينتجُ أن الأجرامَ حادثةٌ، ويستحيلُ عليها القدم.

[بيانُ المطالبِ السبعةِ]

واعلم أن لهم هنا مطالبَ سبعةً، نظمها بعضهم في قوله: [من الرجز]

زَيدٌ مَ قامَ ما انْتَقَلْ ما كَمَنا　　　ما انْفَكَّ لا عَدمٌ قَدِيمٌ لا حَنا[1]

١. فقوله: (زيد) ردٌّ لقول الفلاسفة: (لا نسلِّمُ ثبوتَ زائدٍ على الأجرام حتى يصحَّ

= الأعراض على أن العالَم بمعنى الأجرام يجوز عليه العدم، ثم بجواز عدمه على حدوثه، ثم بحدوثه على أنه يحتاج إلى مُحدثٍ، فيحتاج حينئذ إلى أربعة أَقْيسة، بيانها:

أن يقال: الأعراض شُوهد تغيرها من وجود إلى عدم وعكسه، وكل ما كان كذلك فهو حادثٌ، ينتج أن الأعراض حادثة.

ثم يقال: العالَم بمعنى الأجرام ملازمٌ للأعراض الحادثة، وكل ما كان كذلك فهو جائز العدم، ينتج العالم يجوز عليه العدم، تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى قياسٍ ثالثٍ تقريره هكذا؛ العالَم يجوز عليه العدم، وكل ما كان كذلك استحال قدمه، وثبت حدوثه، ينتج أن العالم استحال قدمه وثبت حدوثه، تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى قياسٍ رابعٍ نظمه هكذا؛ العالم استحال قدمه وثبت حدوثه، وكل ما كان كذلك فلا بد له من محدث، ينتج أن العالم لا بد له من محدث، وهذا هو المقصود بالنظر، وإنما قلنا ذلك؛ لأن المصنف جعل الأعراض دالةً على جواز العدم لا على الحدوث، حيث قال: «لكن به قام دليل العدم». انتهى.

وقوله: (أيضاً والحاصل . . . إلى آخره) تلخَّصَ من كلامه هنا أن الأعراض باعتبار حدوثها دالةٌ على حدوث الأجرام الدالِّ على أنها - أي: الأجرام - لا بدَّ لها من مُحدث، وذكر عند قوله: تجد به صنعاً أن الأعراض تدل على كمال الصانع وعموم علمه وإرادته، من جهة إتقانها إتقاناً بديعاً؛ فللأعراض جهتان: جهة حدوثها، وجهة إتقانها، ولهذا تعددت دلالتها. انتهى أجهوري.

(١) انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٤٨)، وقد نظمها العلامة الأمير بقوله:

سبقُ الإلهِ كذا العدمِ تدريجُه　　　إمكانُه مع موجبٍ أثرَ طرَا

الاستدلالُ به على حدوث الأجرام)، ودليلُ ثبوت الزائد الذي هو العرضُ: المشاهدةُ.

٢. وقوله: (مَ قام) بحذف ألف (ما) للوزن: ردٌّ لقولهم: (لا نسلِّمُ عدمَ العرض؛ لجواز أنه يقومُ بنفسِهِ إذا لم يتَّصف به الجِرم)، ودليلُ أنه لا يقومُ بنفسه: **أنه لا يُعقلُ صفةٌ من غير موصوف**، فلا يعقلُ حركةٌ من غير متحرِّكٍ مثلاً.

٣. وقوله: (ما انتقل) بسكون اللام للوزن: ردٌّ لقولهم: (لا نسلِّمُ عدمَ العرض؛ لجواز أنه ينتقل من جرم إلى جرم آخر)، ودليلُ أنه لا ينتقل: **أنه لو انتقلَ لكان بعد مفارقةِ الأول وقبل وصولِ الثاني قائماً بنفسِهِ**، وقد بطل قبلَ ذلك.

٤. وقوله: (ما كمنا) ردٌّ لقولهم: (لا نسلِّمُ عدمَ العرض؛ لجواز أنه كَمِنَ في الجِرم، فتَكْمَنُ الحركةُ في الجرم إذا سكنَ مثلاً)، ودليلُ أنه لا يكمنُ: **أنه يلزمُ عليه جمعُ الضِّدَّينِ**، وهو باطلٌ.

٥. وقوله: (ما انفك) ردٌّ لقولهم: (لا نسلِّمُ ملازمةَ الجرمِ للعرضِ؛ لجواز أن ينفكَّ عنه)، ودليلُ أنه لا ينفكُّ: **أنه لا يُعقلُ جِرمٌ خالٍ عن حركةٍ ولا حركةٍ مثلاً؛ لاستحالةِ ارتفاعِ النقيضينِ**.

٦. وقوله: (لا عدم قديم) ردٌّ لقولهم: (لا نسلِّمُ حدوثَ العرضِ؛ لجواز أن يكون قديماً وينعدمُ)، ودليلُ أن القديم لا ينعدم: **أن القديمَ لا يكون وجودُهُ إلا واجباً، فلا يقبلُ العدم**.

٧. وقوله (لاحنا) منتحتٌ من قولنا: (لا حوادثَ لا أوَّلَ لها)، وهو ردٌّ لقولهم: (لا نسلِّمُ أن ملازمَ الحادث حادثٌ؛ لجواز أن تكون الأعراضُ حوادثَ لا أوَّلَ لها، فيكونُ ملازمُها قديماً)، ودليلُ أنه لا حوادثَ لا أوَّلَ لها: **أنها حيثُ كانت حوادثَ لزمَ أن يكونَ لها أول**، فيلزمُ على قولهم: (حوادثُ لا أوَّلَ لها) التناقضُ، وممَّا يبطلُهُ برهانُ القطعِ والتطبيق، وهو مبسوطٌ في غير هذا المحلِّ.

وهذه المطالبُ السبعةُ لا يعرفُها إلا الراسخونَ في العلم[1]، قال السنوسيُّ: (وبها

(١) ومما يجب علمه من هذه المطالب: احتياج الحادث إلى المؤثر في كل حال، فلا ينفك عن المدد؛ إذ الجوهر مشروط بقاؤه ببقاء العرض، والتحقيق أن العرض لا يبقى زمانين؛ فلزم افتقارنا =

ينجو المكلَّفُ من أبواب جهنم السبعة)[1].

[تعريفُ الإيمانِ وأقسامُهُ]

١٨ ـ وَفُسِّرَ الإِيمَانُ بِالتَّصْدِيقِ   وَالنُّطْقُ فِيهِ الخُلْفُ بِالتَّحْقِيقِ

قوله: (وَفُسِّرَ الإِيمَانُ ... إلخ) لما كان الإيمانُ والإسلام باعتبار متعلَّقِ مفهوميهما ـ وهو ما علم من الدين بالضرورة ـ من مباحث علم الكلام؛ كما يعلم من قوله فيما يأتي: (ومن لمعلوم ضرورة جحد)، ذكرهما المتكلِّمون في علم الكلام، لكن اختلفوا في وضعهما، فأخَّرهما قومٌ عن الإلهيات والنبوَّات والسمعيات[2]، وقدَّمهما آخرون؛ لاحتياج الخائض في تلك المباحث إليهما، وقد سلك المصنِّفُ هذا الطريقَ، فلذلك قال: (وفسر الإيمان ...) إلى آخره، ببناء الفعل للمفعول للعلم بفاعله، والأصل: وفسَّر جمهورُ الأشاعرة والماتريديةِ وكذا غيرُهم من المعتزلة كالصالحي وابنِ الراوَنْدي[3].

واعلم أن الإيمان على خمسة أقسام:

إيمانٌ عن تقليدٍ: وهو الإيمانُ الناشئُ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل.

وإيمانٌ عن علمٍ: وهو الإيمانُ الناشئُ عن معرفةِ العقائد بأدلتها.

= إليه تعالى بعد حدوثنا على الدوام، فنحن في فناء وإبقاء، ولكن لشدة تقارب هذا غَفلنا عنه، قال العلامة العطار في «حاشيته على شرح جمع الجوامع» (٢/ ٥٠٣): (الأشعرية لما اشترطوا في بقاءِ الجوهر العرضَ، والعرضُ لا يبقى زمانين، لزم الاحتياجُ في كلِّ زمان إلى المؤثِّر؛ سواءٌ جعلنا العلَّةَ الحدوثَ أو هو مع الإمكان شرطاً أو شطراً) ولا يقاس عليه بقاءُ البِناء حال فناء البَنَّاء؛ إذ البِناء والبَنَّاء على التحقيق كانا باقيين بالله تعالى، ثم أفنى البَنَّاء وأبقى البِناء.

(١) انظر «شرح العقيدة الوسطى للسنوسي» (ص ١٠٨)، وعبارته بعد كلام طويل: (وإذا كان بمعرفة الأصول الأربعة التي يتوقف عليها حدوث العالم يتخلص من تلك الظلمات الأربعة التي رتبت في الآية، فبمعرفة الأصول السبعة التي انفصلت منها الأصول الأربعة، يتخلص إن شاء الله تعالى من أبواب النار السبعة، ويفوز بفضل الله تعالى العارف بها، بنيل الدرجات العلية في فراديس الجنان مع العلماء الراسخين).

(٢) كما فعل أكثر المتقدمين؛ كالإمام الغزالي في «الاقتصاد» وغيره.

(٣) كذا في «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٥٥).

وإيمانٌ عن عِيانٍ: وهو الإيمانُ الناشئُ عن مراقبة القلب لله؛ بحيث لا يغيبُ عنه طرفةَ عين.

وإيمانٌ عن حقٍّ: وهو الإيمانُ الناشئُ عن مشاهدة الله بالقلب.

وإيمانٌ عن حقيقةٍ: وهو الإيمانُ الناشئُ عن كونِهِ لا يشهدُ إلا الله.

فالتقليدُ للعوامِّ، والعلمُ لأصحاب الأدلة، والعيانُ لأهل المراقبة، ويُسمَّى مقامَ المراقبة، والحقُّ للعارفين، ويُسمَّى مقامَ المشاهدة، والحقيقةُ للواقفين، ويُسمَّى مقامَ الفناء؛ لأنهم يَفْنَون عن غيرِ الله، ولا يَشْهَدون إلا إيَّاه، وأما حقيقةُ الحقيقةِ فهي للمرسلين، وقد منعنا اللهُ من كشفها، فلا سبيلَ إلى بيانها[1].

تنبيهٌ: المؤمنُ إذا نام أو غفَلَ أو جُنَّ أو أُغمِيَ عليه أو مات، متَّصفٌ جزماً بالإيمان حُكماً، فتجري عليه أحكامُ الإيمان في هذه الأحوال، ذكَرَهُ المصنِّفُ في «كبيره» كما أفاده العلامة الشنواني[2].

قوله: (بِالتَّصْدِيقِ) أي: التصديقِ المعهودِ شرعاً[3]، وهو تصديقُ النبيِّ ﷺ في كلِّ ما جاء به وعُلمَ من الدين بالضرورة[4]؛ أي: عُلِمَ من أدلَّة الدين بشبْهِ الضرورة، فهو نظريٌّ في الأصل[5]، إلا أنه لِما اشتهرَ صارَ ملحقاً بالضروريِّ بجامعِ الجزم في كلٍّ من العامِّ والخاصِّ من غير قبولٍ للتشكيك[6].

والمراد بتصديق النبي في ذلك: الإذعانُ لما جاء به والقبولُ له، وليس المرادُ وقوعَ نسبةِ الصدق إليه في القلب من غير إذعانٍ وقبولٍ له؛ حتى يلزمَ الحكمُ بإيمان

---

(١) ومن جملة من تحدث عن الإيمان في مقام الكشف الحافظُ الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٩/٣٩٩)، والإمامُ الشعراني في «القواعد الكشفية».

(٢) يعني: في «حاشيته على الجوهرة» أيضاً.

(٣) إشارة إلى أن (أل) في كلمة (التصديق) للعهد الذهني.

(٤) بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال. «ابن الناظم على الجوهرة» (ص ٥٥).

(٥) كوجود الصانع سبحانه بدليل الحدوث والإمكان، وإثبات النبوات بالمعجزة.

(٦) بمعنى: أن أفراد المُؤمَن به صارت في الجزم برتبة واحدة؛ فإيمانُنا بوجوبِ الصلاة وحرمةِ الغيبة وهي من الخاص، كإيماننا بوجوب وجود الصانع ونُبوة سيدنا محمد ﷺ.

كثيرٍ من الكفَّارِ الذين كانوا يعرفون حقيقةَ نبوَّته ورسالتهِ ﷺ(١)، ومصداقُ ذلك قوله تعالى: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ [البقرة: ١٤٦]، قال عبد الله بن سلام: (لقد عرفتُهُ حين رأيتُهُ كما أعرفُ ابني، ومعرفتي لمحمد أشد) انتهى(٢).

[حكمُ معرفةِ عددِ الأنبياءِ]

ويكفي الإجمالُ فيما يُعتبَرُ التكليفُ به إجمالاً؛ كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ولا بدَّ من التفصيل فيما يُعتبرُ التكليفُ به تفصيلاً؛ كالإيمان بجَمْعٍ من الأنبياء والملائكة، فالجمعُ الذين يُعتبرُ معرفتُهم تفصيلاً من الأنبياء خمسةٌ وعشرون، وقد نُظموا في قولِ بعضِهم: [من البسيط]

حَتْمٌ عَلَى كُلِّ ذِي التَّكْلِيفِ مَعْرِفَةٌ ... بِأَنْبِيَاءٍ عَلَى التَّفْصِيلِ قَدْ عُلِمُوا
فِي ﴿تِلْكَ حُجَّتُنَآ﴾ مِنْهُمْ ثَمَانِيَةٌ ... مِنْ بَعْدِ عَشْرٍ وَيَبْقَى سَبْعَةٌ وَهُمُو
إِدْرِيسُ هُودٌ شُعَيْبٌ صَالِحٌ وَكَذَا ... ذُو الكِفْلِ آدَمُ بِالمُخْتَارِ قَدْ خُتِمُوا(٣)

فهؤلاءِ المذكورون في القرآن المتَّفقُ على نبوَّتهم، وأمَّا المختلَفُ في نبوتهم فثلاثةٌ: ذو القرنين، والعُزَيرُ، ولقمانُ، وأما الخَضِرُ فلم يُصرَّحْ باسمه في القرآن وإن كان هو المرادَ في آية ﴿عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ﴾ [الكهف: ٦٥]، وكذلك يوشعُ بن نونٍ فتى موسى لم يُصرَّحْ باسمه في القرآن.

ومعنى كون الإيمان واجباً بهم تفصيلاً: أنه لو عُرِضَ عليه واحدٌ منهم لم ينكرْ نبوَّتَهُ ولا رسالتَهُ، فمن أنكرَ نبوَّةَ واحدٍ منهم أو رسالته، كفرَ، لكنَّ العاميَّ لا يُحكم عليه بالكفر إلا إن أنكرَ بعد تعليمِهِ(٤)، وليس المرادُ أنه يجبُ حفظُ أسمائهم، خلافاً

---

(١) وعليه يتصور المعرفة من غير إيمان، وإنما الإيمان الإذعانُ لهذه المعرفة.

(٢) رواه الثعلبي في «الكشف والبيان» (٢/ ١٣)، وانظر «الدر المنثور» (١/ ٣٥٧).

(٣) والآية المذكورة هي قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ۝٨٣ وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ كُلًّا هَدَيۡنَاۚ وَنُوحًا هَدَيۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٨٤ وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلۡيَاسَۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝٨٥ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطٗاۚ وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٣ ـ ٨٦].

(٤) روى ابن أبي حاتم في «مناقب الشافعي» ـ كما في «الفتح» (١٣/ ٤٠٧) ـ عن الشافعي قال: (لله أسماء وصفات لا يسع أحداً ردُّها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه، فقد كفر، وأما قبل قيام =

لمن زعم ذلك(١).

[ما يجبُ معرفتُهُ مِنَ الملائكةِ]

والجمعُ الذي يجبُ معرفتُهُ تفصيلاً من الملائكة: جبريلُ، وميكائيلُ، وإسرافيلُ، وعزرائيلُ(٢)، ورضوانُ خازنُ الجنة، ومالكٌ خازن النار، ورقيبٌ وعتيدٌ، فيكفر منكرُ شيءٍ من ذلك، وأما مُنْكَرٌ ونكِيرٌ فلا يكفرُ منكرُهما؛ لأنه اختُلف في أصل السؤال. ويجبُ الإيمانُ بحملة العرش والحافّينَ به إجمالاً كسائر الملائكة.

= الحجة فإنه يُعذر بالجهل؛ لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل، ولا الروية والفكر، فنُثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١])، فاليسعُ عليه السلام مثلاً أكثرُ العامة يجهلون اسمه فضلاً عن رسالته، فالظاهرُ أنه كغيره من المتواتر، لا يُعدُّ كفراً إلا بعنادٍ بعد تعليم. أمير (ص ٥٧).

وتذييلاً لهذا البحث: قد قال العلامة المحقق ابن عابدين في «حاشيته» (٦/٤): (العلم بالحرمة شرطٌ فيمن ادعى الجهلَ بها وظهرَ عليه أمارةُ ذلك؛ بأن نشأ وحدَهُ في شاهق، أو بين قوم جهّال مثله لا يعلمون تحريمَهُ - يعني: الزنا ـ أو يعتقدون إباحته؛ إذ لا ينكرُ وجودُ ذلك، فمن زنى وهو كذلك في فور دخوله دارنا، لا شكَّ في أنه لا يُحَدُّ؛ إذ التكليفُ بالأحكام فرعُ العلم بها، وعلى هذا يُحَلُّ ما في «المحيط») يعني: «المحيط البرهاني» المشترط مؤلّفه العلم بالحرمة لإقامة الحد، وعبارته كما نقله المحقق: (إن من شرائطه العلمَ بالتحريم، حتى لو لم يعلم بالحرمة لم يجب الحدُّ للشبهة، وأصله: ما روى سعيد بن المسيب: أن رجلاً زنى باليمن، فكتب في ذلك عمرُ رضي الله تعالى عنه: إن كان يعلمُ أن الله حرَّمَ الزنا فاجلدوه، وإن كان لا يعلم فعلِّموه، فإن عادَ فاجلدوه، ولأن الحكم في الشرعيات لا يثبت إلا بعد العلم، فإن كان الشيوع والاستفاضة في دار الإسلام أقيمَ مقامَ العلم، ولكن لا أقل من إيراث شبهةٍ لعدم التبليغ).

وما ذكر من نقل الإجماع بخلاف من نشأ في دار الإسلام بين المسلمين، أو في دار أهل الحرب المعتقدين حرمته ثم دخل دارنا فإنه إذا زنى يحد ولا يقبل اعتذاره بالجهل. وعليه يحمل فرع الحربي ويزول عنه الإشكال، وهو أيضاً محمل كلام الكمال، وبه يحصل التوفيق، وهو أولى من شق العصا والتفريق، هذا ما ظهر لي، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) فمن غفَلَ أو لم يداوم حضور أسماء الواجبِ الإيمانُ بهم لا يضرُّهُ.

(٢) والمراد ملك الموت دون تعين اسمه المذكور هنا، إذ لم يرد إلا في آثار عن وهب بن منبه كما في «العظمة» لأبي الشيخ (٣٩٤، ٤٣٩).

والتفصيليُّ أكملُ من الإجماليِّ من حيث التفصيل، وإلَّا فهو مثلُهُ من حيث الخروجُ من عُهْدةِ التكليف بكلٍّ منهما.

وبالجملة: فالإيمانُ شرعاً: هو التَّصديقُ بجميع ما جاءَ به النبيُّ ﷺ ممَّا عُلِمَ من الدين بالضرورة، إجْمالاً في الإجْماليِّ، وتفصيلاً في التفصيليِّ، وأما لغةً: فهو مطلقُ التصديقِ، ومنه قولُهُ تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي: بمصدِّق.

[النطقُ بالشهادتينِ وحكمُ الأخرسِ وأولادِ المسلمين]

قوله: (وَالنُّطْقُ فِيهِ الخُلْفُ بِالتَّحْقِيقِ) أي: والنطق بالشهادتين للمتمكِّنِ منه ـ وهو القادرُ عليه ـ في جهة اعتبار مدخليَّتِهِ في الإيمان، الاختلافُ بين العلماءِ، وسيأتي تفصيلُهُ عقبَهُ، فحذفَ المصنِّفُ المنطوقَ به؛ وهو قولُهُ: أشهدُ أن لا إلهَ إلَّا اللهُ وأشهدُ أنَّ محمداً رسولُ اللهِ، كما سيصرِّحُ به في قوله:

(وجامعُ معنَى الذي تقرَّرا ... شهادتا الإسلام فاطرَحِ المِرا)

وخرج بالمتمكِّنِ ـ الذي هو القادرُ ـ الأخرسُ، فلا يُطالبُ بالنطقِ؛ كمَنِ اخترمَتْهُ المنيَّةُ قبل النطقِ به من غير تراخٍ، فهو مؤمنٌ عند الله حتى على القول بأنَّ النطقَ شرطُ صحَّةٍ أو شطرٌ، بخلاف مَنْ تمكَّنَ وفرَّطَ.

وموضوعُ هذا الخلاف: كافرٌ أصليٌّ يريدُ الدخولَ في الإسلام.

وأما أولادُ المسلمينَ فمؤمنون قطعاً، وتجري عليهم الأحكامُ الدنيويَّةُ ولو لم ينطقوا بالشهادتينِ طولَ عمرِهِمْ.

ولا بدَّ من لفظ (أشهدُ) وتكريرِه، ولا يشترط أن يأتيَ بحرف العطف على ما قاله الزِّيَادِيُّ، ورجع إليه الرمليُّ آخراً[1]، فلا يكفي إبدالُ لفظ (أشهد) بغيره وإن كان

---

(١) سيأتي قريباً قول الرملي في هذه المسألة، وعبارة الشرواني في «حاشيته على التحفة» (١/ ٤٧١): (وقال شيخنا الزياديُّ: إن الشيخ ـ يعني الرملي ـ رجع إليه آخراً، وعبارة العلقمي عند قوله ﷺ: «أسعدُ الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه» نصُّها: ومنه يؤخذ أنه لا يشترطُ في التلفظ عند الإسلام بكلمة الشهادة أن يقول: أشهد، وهو الراجح المعتمد، بل هو الصواب، ولا يغترُّ بما ذكره بعض أهل العصر وأفتى به، أنه لا بدَّ من لفظ أشهد)، ومما يفهم عدم اشتراط لفظ الشهادتين قوله ﷺ: «لم يقل يوماً: رب؛ اغفر لي خطيئتي يوم الدين» في حق ابن جدعان، وانظر «المفهم على مسلم» (٣/ ٨٦).

مرادفاً؛ لِما فيهِ من معنى التعبُّد[١]، ولا بدَّ من ترتيب الشهادتين وموالاتهما، ولا بدَّ من الاعتراف برسالتِهِ ﷺ إلى غير العرب أيضاً إذا كانَ يعتقدُ اختصاصَ رسالتِهِ بالعرب كالعيسوية، وإذا كان كافراً باعتقاد قِدَم العالم مثلاً فلا بدَّ من رجوعِهِ عنه[٢].

ولو أتى بالشهادتينِ بالعجمية صحَّ إسلامُهُ وإن أحسنَ العربية.

وما تقدَّمَ من الشروط مبنيٌّ على المعتمد في مذهبنا معاشر الشافعية، وبه قال ابنُ عَرَفَةَ من المالكية؛ حيث قال: لا بدَّ أن يقول: أشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وأشهدُ أن محمداً رسولُ اللهِ، وخالف الأُبِّيُّ شيخَهُ ابنَ عرفةَ؛ فقالَ: لا يتعيَّنُ ذلك، بل يكفي كلُّ ما يدلُّ على الإيمان، فلو قال: اللهُ واحدٌ ومحمدٌ رسولٌ، كفى، ونحو ما قاله الأُبيُّ لبعض الشافعية، وهو العلامةُ ابنُ حجر، وللنووي ما يوافقه أيضاً، فيكون في المسألة قولان لأهل كلٍّ من المذهبين. قال المصنف في «شرحه»: (وأولُهما أولى بالتعويل عليه) انتهى[٣].

قوله: (بالتحقيق) أي: متلبِّساً بالتحقيقِ الذي هو إثباتُ الشيء بالدليل، فالمعنى متلبِّساً بالإثبات بالأدلَّة القائمة على دعوى كلٍّ من الفريقينِ[٤]، أو الذي هو ذكرُ الشيء على الوجه الحقِّ؛ فالمعنى: متلبِّساً بذكر كلِّ فريق مدعاهُ على الوجه الحقِّ عنده.

[هل العملُ شرطُ الإيمانِ أم شطرٌ مِنْه؟]

١٩ ـ فَقِيلَ: شَرْطٌ كَالعَمَلْ، وَقِيلَ: بَلْ ... شَطْرٌ وَالاسْلَامَ اشْرَحَنَّ بِالعَمَلْ

قوله: (فَقِيلَ ... إلخ)؛ أي: إذا أردت تفصيلَ هذا الخلافِ فقيل ... إلى

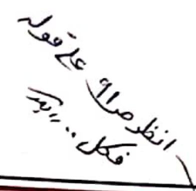
---

(١) في (ب): (التصديق) بدل (التعبد)، وفي (ج): (القصد) وعلى هامش النسخة (التعبد) بدون حذف كلمة (القصد)، وكلمة القصد في آخر السطر وبجانبها كلمة القصد على الهامش.

(٢) والمسألة اجتهادية في اشتراط كلِّ هذا، ولا سيما أن الآبيَ مؤمنٌ على القول الأظهر عند الإمام الغزالي كما سيأتي تعليقاً.

(٣) قال العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٥٧): (وسمعنا من المشايخ كثيراً أن المدار عند المالكية على أي لفظ يُفيد الوحدانية والرسالة، ونقله المصنف في «شرحه» عن الأُبيِّ مخالفاً لشيخه ابن عرفة المشترط اللفظ المخصوص ...)، وانظر «هداية المريد» (١/ ٢٧٢).

(٤) يعني: القائلينِ بالشرطية أو الشطرية، وسيأتي ذكر قولهما.



آخره، فالفاء فاءُ الفصيحة. ويحتمل أن تكون لمجرَّدِ العطف، فيكون معطوفاً على الجملة الاسمية، وهي قوله: (والنطق . . .) إلى آخره: من عطف المفصَّل على المجمل.

وقوله: (**شَرْطٌ . . . إلخ**)؛ أي: خارجٌ عن ماهيَّتِهِ، وهذا القولُ لمحقِّقي الأشاعرة والماتريدية ولغيرهم.

وقد فهمَ الجمهورُ أن مرادَهم أنه شرطٌ لإجراء أحكام المؤمنين عليه؛ من التوارثِ، والتناكحِ، والصلاةِ خلفَهُ، وعليه، والدفنِ في مقابر المسلمين، ومطالبتِهِ بالصلواتِ والزكواتِ وغيرِ ذلك؛ لأن التصديق القلبيَّ وإن كان إيماناً إلَّا أنه باطنٌ خفيٌّ، فلا بدَّ له من علامة ظاهرة تدلُّ عليه؛ لتُناطَ ـ أي: تعلَّق ـ به تلك الأحكامُ، فمَنْ صدَّقَ بقلبِهِ ولم يقرَّ بلسانه لا لعذرٍ منعَهُ ولا لإباءٍ، بل اتفقَ له ذلك، فهو مؤمنٌ عند الله غيرُ مؤمنٍ في الأحكام الدنيوية.

أما المعذورُ إذا قامت قرينةٌ على إسلامه بغير النطق؛ كالإشارة، فهو مؤمنٌ فيهما.

وأما الآبي؛ بأن طُلِبَ منه النطقُ بالشهادتين فأبى، فهو كافر فيهما[1]، ولو أذعن

(١) والذي استظهره إمامنا الغزالي أن الآبيَ مؤمنٌ، والمسألة فقهية، وعبارته في «إحيائه» (١/١١٨): (الدرجة الخامسة: أن يصدق بالقلب ويساعده من العمر مهلةُ النطق بكلمتي الشهادة، وعلم وجوبَها، ولكنه لم ينطقْ بها، فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة، ونقول: هو مؤمن غيرُ مخلَّدٍ في النار، والإيمان هو التصديقُ المحض، واللسان ترجمانُ الإيمان، فلا بدَّ أن يكون الإيمانُ موجوداً بتمامه قبل اللسان حتى يترجمَهُ اللسان، وهذا هو الأظهر؛ إذ لا مستندَ إلا اتباع موجَبِ الألفاظ، ووضعُ اللسان أن الإيمانَ هو عبارةٌ عن التصديق بالقلب، وقد قال ﷺ: «يخرج من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»، ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب، كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب.

وقال قائلون: القول ركنٌ؛ إذ ليس كلمتا الشهادة إخباراً عن القلب، بل هو إنشاءُ عقد آخر، وابتداءُ شهادة والتزام، والأول أظهر، وقد غلا في هذا طائفة المرجئة فقالوا: هذا لا يدخل النار أصلاً، وقالوا: إن المؤمن وإن عصى فلا يدخل النار، وسنبطل ذلك عليهم).

وعلى هذا القول لا داعيَ أصلاً للشروط المذكورة في لفظ الشهادة كما لا يخفى، ولكن يبقى أن يقال: من آمن بقلبه وأبى النطق بما يدل على إيمانه، فهو مؤمن عنده، ومن قال بقوله ولكن عند الله، لا في الدنيا، أما إن اقترن بدليل دالٍّ على الإيمان؛ كأن قال: آمنت بما آمن به =

في قلبه فلا ينفعُهُ ذلكَ ولو في الآخرة[1]، ومَن أقرَّ بلسانه ولم يصدِّق بقلبه كالمنافق،

= المسلمون، فيكون ناجياً في الدنيا والآخرة، وعلى هذا القول جرى أهل التحقيق كما سينقل عن الرملي.

ونص العلامة الشيخ أحمد زيني دحلان في «أسنى المطالب» (ص ٩) أن مسألة الآبي المقصود من الإباء فيها هو الإباء عن الإسلام، لا الإباء عن النطق، وهو خلاف الجاري في كتب الكلام.

وقال الإمام الشعراني في «اليواقيت والجواهر» (٢/ ٢٠٧): (وصاحبُ التوحيد سعيدٌ بأيِّ وجه كان توحيده).

(١) ونزيد في مسألة الآبي بسطاً بنقل ما قاله العلامة الرملي الكبير في «فتاويه» (٤/ ٣٩١)، وهذا نص السؤال والجواب: (سُئل عن شخص بلغته دعوة النبي ﷺ، فآمن بالله بقلبه ولم يتلفَّظ بالشهادتين مع القدرة على ذلك إلى أن مات، فهل هذا الإيمانُ ينفعُهُ ويكون في الجنة أو لا؟ وإذا قلتم: ينفعه، فما وجب عن قول الإمام النووي في «شرح مسلم» حيث قال: واتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة لا يخلَّد في النار، لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً من الشكوك، ونطقَ بالشهادتين، فإن اقتصرَ على أحدهما، لم يكن من أهل القبلة أصلاً، إلا إذا عجز عن النطق لخللٍ في لسانه، أو لعدم التمكُّن منه لمعالجة المنيَّة أو بغير ذلك؟

فأجاب: بأنه مؤمنٌ في أحكام الآخرة دون الدنيا؛ لأن الإيمان في الشرع تصديقُ القلب بما عُلمَ ضرورةً مجيءُ الرسول من عند الله به، وقد اختلفوا في أن الإقرار بالشهادتين من المتمكِّن منه شرطٌ لإجراء أحكام الإيمان عليه أو جزءٌ منه؟ فذهب جمهورُ المحققين على الأول، وقد قال السعد التفتازاني في «شرح المقاصد»: أما إذا جعلنا الإيمان اسماً للتصديق فقط، وأن الإقرار شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا من الصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين، والمطالبة بالعشر والزكوات ونحو ذلك، فهو مؤمن في أحكام الآخرة. انتهى.

وقال غيره: من عجز عن التلفظ بالشهادتين لخرس أو اخترام منية قبل التمكُّنِ، صحَّ إيمانه، قال الإمام الرازي: قطعاً، وقال في «الشفاء»: على الصحيح، وإن عرض عليه الإسلام فأبى مع القدرة عليه كأبي طالب، لم يكن مؤمناً بالاتفاق، وكذلك إن لم يعرض عليه عند الجمهور، وقال الغزالي: إنه يكفيه، وقال: كيف يعذَّبُ مَنْ قلبُهُ مملوءٌ بالإيمان؟! وهو المقصودُ الأصليُّ، غير أنه لخفائه أُنيط الحكم بالإقرار الظاهر، وعلى هذا فهو مؤمنٌ عند الله تعالى، غيرُ مؤمن في أحكام الدنيا عكس المنافق، وهذا ظاهرُ كلام إمام الحرمين في «الإرشاد» أيضاً).

بل نقل الإمام الشعراني عن شيخه سيدي علي الخوَّاص في «الجواهر والدرر» أن من استفرغَ وسعَهُ في النظر ولم يَصل للمعرفة، فهو ناجٍ، هذا على التسليم بوقوع هذه الصورة، وتقدم أنها مفروضة ولا وجود لها من حيث النقل.

فهو مؤمنٌ في الأحكام الدنيوية غيرُ مؤمنٍ عند الله تعالى، ومحلُّ كونه مؤمناً في الأحكام الدنيوية ما لم يُطَّلَعْ على كفرِهِ بعلامةٍ كسجود لصنم، وإلا جرَتْ عليه أحكامُ الكفر[١].

وفهم الأقلُّ أن مرادَهم أنه شرطٌ في صحَّة الإيمان، وهذا القولُ كالقول بالشطرية في الحكم، وإنما الخلافُ بينهما في العبارة، والقولُ الأولُ هو الراجحُ، والنصوص بحسب المتبادرِ منها مقوِّيةٌ للقول بالشرطية دون الشطرية؛ كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]؛ أي: أثبتَهُ في قلوبهم، وقوله ﷺ في دعائه: «اللهمَّ؛ ثبِّتْ قلبي على دينِكَ»[٢].

قوله: (كَالعَمَلْ) أي: في مطلق الشرطية، وإن اختلفت جهةُ الشرطية في المشبَّهِ والمشبَّه به؛ لأنَّ السابقَ إما شرطٌ لإجراء الأحكام الدنيوية، أو لصحَّةِ الإيمان على ما مرَّ، وهذا شرطُ كمالٍ على المختار عند **أهل السنة**[٣]، فمن أتى بالعمل فقد حصَّلَ الكمالَ، ومن تركَهُ فهو مؤمنٌ، لكنَّهُ فوَّتَ على نفسه الكمالَ إذا لم يكن مع ذلك استحلالٌ أو عنادٌ للشارعِ، أو شكٌّ في مشروعيته، وإلا فهو كافرٌ فيما عُلم من الدين بالضرورة[٤].

---

(١) وعليه: لو أظهر لنا المنافق أنه مؤمن، وتزين بالنطق بالشهادتين، وبالإقرار بكل ما عُلم من الدين بالضرورة، فهو علي ظاهره، ونحكم بإسلامه، وما كان المنافقون ليخفَوا على حضرة النبي ﷺ، ولكنه جرى معهم على الظاهر، والله يتولى السرائر، وزيادة في التفريع: تحلُّ ذبيحة المنافق، وعقد زواجه، والإرث، وتثبت عصمة دمه وماله . . . إلى غير ذلك من فروع الشريعة، ومن غلب على قلبه حكم بنفاق منافق، فعليه أن يتحرَّى ويستبرئ لدينه، ولا يجري على ظواهر الفتاوى دون ورع.

(٢) رواه الترمذي (٢١٤٠)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٧٦٩٠)، وابن ماجه (٣٨٣٤) من حديث سيدنا أنس والسيدة عائشة رضي الله عنهما مرفوعاً.

(٣) يعني: الشرطيةُ في غير النطق للكمال فقط، فمن تركه آبياً مع وجود الإقرار فهو مؤمن عاصٍ؛ كتارك الصلاة عمداً مع الإقرار بوجوبها.

(٤) لكنه لو علم وحدانية الله تعالى ورسالة سيدنا محمد ﷺ وأقرَّ بهما، ثم جهل وراء ذلك معلوماً من الدين بالضرورة، فلا نقول بكفره حتى يُعلَّم ثم ينكر، وانظر ما تقدم تعليقاً قريباً في قضية الجهل من غير عناد (ص١٢٨).

وذهبَتِ **المعتزلةُ** إلى أن العملَ شطرٌ من الإيمان؛ لأنهم يقولون بأنه العملُ والنطقُ والاعتقادُ؛ فمَن تركَ العملَ فليس بمؤمنٍ؛ لفقد جزء من الإيمان وهو العملُ، ولا كافرٍ؛ لوجودِ التصديق، فهو عندهم منزلةٌ بين المنزلتين؛ أي: بين المؤمنِ والكافرِ، ويخلَّدُ في النار ويعذَّبُ بأقلَّ من عذاب الكافر، **والخوارجُ** يكفِّرون مرتكبَ الكبائر.

وإنَّما كانَ **المختارُ** هو الأوَّلَ؛ لأن الإيمانَ في اللغة التصديق، فيستعملُ شرعاً في تصديقٍ خاصٍّ، ولا دليلَ على نقلِهِ للثلاثة كما زعمه المعتزلة[1]، وقد دلَّتِ النصوصُ على ثبوت الإيمانِ قبل الأوامر والنواهي، وعلى أن الإيمانَ والعملَ الصالح متغايرانِ، وعلى أن الإيمانَ والمعاصيَ يجتمعانِ؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: ١٨٣]؛ فإنه يفيدُ ثبوتَ الإيمان قبل الأمر بالصوم، وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [لقمَان: ٨]؛ فإن أصل العطف للمغايرة، وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعَام: ٨٢] بناءً على أن المراد من الظلم المعصيةُ، فقد اقتضى بمفهومه اجتماعَ الإيمان مع الظلم بمعنى المعاصي على ما علمت، وقيل: إن المراد به الشرك؛ لما رُويَ أن الآيةَ لمَّا نزلت شَقَّ ذلك على الصحابة، وقالوا: أيُّنا لم يظلمْ نفسه؟! فقال ﷺ: «ليسَ كما تظنُّونَ، إنَّما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمَان: ١٣]»[2]. وعليه فمفهومُ الآية من باب: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾ [يُوسُف: ١٠٦]، فيكون المراد بالإيمان مطلَقَ التصديق.

قوله: (وَقِيلَ: بَلْ شَطْرٌ) أي: وقال قومٌ محقِّقون؛ كالإمام أبي حنيفة وجماعةٍ من الأشاعرة: ليس الإقرارُ بالشهادتين شرطاً، بل هو شطرٌ، فيكون الإيمانُ عند هؤلاء اسماً لعملي القلبِ واللسان جميعاً، وهما التصديقُ والإقرارُ.

واعترضَ على هذا القول بأن الإيمان يوجد في المعذور كالأخرس، والشيءُ

---

(١) هذه الثلاثة هي: الاعتقاد، والنطق، والعمل، وذهب إمامنا الغزالي إلى الأول فقط.

تنبيه: ما ورد عن السلف الصالح رضي الله عنهم بأن الإيمانَ قولٌ وعمل، فيحمل العمل على الكمال.

(٢) رواه البخاري (٣٣٦٠)، ومسلم (١٢٤) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

لا يوجدُ بدون شطرِهِ، وأُجيب عن ذلك بأنه ركنٌ يحتملُ السقوطَ كما فيمن ذُكر، وأما التصديقُ فإنه ركنٌ لا يحتملُ السقوطَ، وعلى هذا القولِ ـ كالقول بأنه شرطُ صحَّة ـ فمَنْ صدَّقَ بقلبه ولم يتَّفقْ له الإقرارُ في عمره لا مرَّةً ولا أكثرَ من مرَّة مع القدرةِ على ذلك، لا يكونُ مؤمناً لا عندَنا ولا عندَ الله تعالى.

وكلٌّ من القولين المذكورين ضعيفٌ[١]، والمعتمدُ: أنه شرطٌ لإجراء الأحكامِ الدنيويَّةِ فقط، وإلا فهو مؤمنٌ عند الله تعالى كما مرَّ.

فائدةٌ: الصوابُ: أن الإيمانَ مخلوقٌ؛ لأنه إما التصديقُ بالجَنان، أو مع الإقرارِ باللسان، وكلٌّ منهما مخلوقٌ، وما يُقال من أنه قديمٌ باعتبارِ الهدايةِ، خروجٌ عن حقيقة الإيمان، على أن الهدايةَ حادثةٌ[٢]، نعم إن التُفتَ للقضاء الأزليِّ صحَّ ذلك.

[معنى الإسلامِ ووجْهُ التلازمِ بين الإسلامِ والإيمانِ]

قوله: (وَالاسْلَامَ اشْرَحَنَّ بِالعَمَلْ) بنقل حركة همزتِهِ إلى اللام ثم طرحِها للوزن، وهو بالنصب وما بعدَهُ عاملُهُ، أو بالرفع وما بعدَهُ خبرُهُ حُذفَ منه الضميرُ الرابطُ[٣]، والتقديرُ: والإسلامُ اشرحنَّه بالعملِ الصالحِ؛ أي: بالامتثال لذلك والإذعانِ الظاهريِّ له، سواء عَملَ أو لم يعمل.

فمعنى الإسلام شرعاً: الامتثالُ[٤] والانقيادُ لما جاءَ به النبيُّ ﷺ ممَّا عُلمَ من

(١) يعني: القول بالشطرية، والقول بأنه شرط صحة؛ بمعنى أنه لا يصح إيمانه إلا بالنطق، والمعتمد: أنه شرط لإجراء الأحكام الشرعية، فتحصَّل في المسألة ثلاثة أقوال، فتنبَّه.

تتمة: ليس القول بالشرطية والشطرية مختصًّا بالنطق بالشهادتين، بل ذكر العلامة الصاوي في «حاشيته على الجلالين»: أن الهجرةَ كانت شرطاً أو شطراً لِصحة الإيمان في بداية الإسلام، ثم نُسخ هذا الحكم.

(٢) قال الإمام عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب كما نقله الحافظ الخركوشي في «تهذيب الأسرار» (ص ٤٣): (المعرفةُ فعل الإنسان، وهي مخلوقةٌ لله عز وجل).

(٣) فيه أن الخبر وقع طلباً.

(٤) قوله: (فمعنى الإسلام شرعاً الامتثال . . . إلى آخره) المراد بالامتثال الإقرار اللساني بجميع ما جاء به النبي ﷺ، الشاملِ لثبوت الوحدانية لله وثبوت الرسالة لمحمد ﷺ وغير ذلك من الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، ويحصل ذلك الإقرار بالنطق بالشهادتين، فعلى كل حال مدار الإسلام النطق بالشهادتين. انتهى أجهوري.

الدينِ بالضرورة(١)؛ وأما معناه لغةً: فهو مطلقُ الامتثالِ والانقيادِ، وعلى هذا فالإيمان والإسلام مفهوماً؛ أي: معنًى، وماصَدَقاً؛ أي: أفراداً، وإنِ تلازما شرعاً باعتبار المحلِّ بعد اتحادِ الجهة المعتبرة(٢)، فلا يُوجدُ مؤمنٌ ليس بمسلم، ولا مسلمٌ ليس بمؤمنٍ.

ولا يردُ من صدَّقَ واخترمته المنيَّةُ مثلاً؛ لأنه عند الله مؤمنٌ ومسلمٌ(٣)، وعندنا ليس بمؤمنٍ ولا مسلمٍ، فالتلازمُ بعد اتحاد الجهة المعتبرة كما علمت.

والكلامُ في الإيمان المنجي والإسلامِ كذلك(٤)، وإلا فلا تلازمَ، بل بينهما العمومُ والخصوصُ الوجهيُّ؛ يجتمعان فيمن صدَّقَ بقلبه وانقادَ بظاهره، وينفردُ الإيمانُ فيمن صدَّقَ بقلبه فقط، والإسلامُ فيمن انقادَ بظاهره فقط، وهذا ما ذهب إليه جمهورُ الأشاعرة.

وذهب جمهورُ الماتريدية والمحقِّقون من الأشاعرة إلى اتحادِ مفهوميهما.

وظاهرُهُ: أن الخلافَ حقيقيٌّ، والتزمَهُ بعضهم قائلاً بأن معنى الإسلام عندهم الإذعانُ الباطنيُّ؛ بدليل: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الزُّمَر: ٢٢]، والأولون يجيبون بأن المعنى: أفمن شرحَ اللهُ صدرَهُ لقبول الإسلام، وإن كان ادعاءُ الحذف خلافَ الأصل، وعلى هذا فالنطقُ دليلٌ عليهما، والعملُ كمالٌ لهما.

وبعضُهُمْ جعل الخلافَ لفظيًّا باعتبار المآل، فحملَ القولِ **باتحاد مفهوميهما**

---

(١) قال ابن الناظم في «حاشيته» (ص ٦٠): (والمراد: الإذعان لتلك الأحكام وعدم ردِّها؛ سواء عملها أو لم يَعملها)، والإذعان الظاهري يحصل بالنطق بالشهادتين، والإقرار بالمعلوم من الدين بالضرورة.

(٢) قوله: (بعد اتحاد الجهة المعتبرة) المراد بالجهة المعتبرة التقييد بما عند الله أو بما عندنا. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (ومسلم) بمعنى أن الله يُعامله معاملة المسلمين، وليس المراد أنه مسلمٌ حقيقةً؛ لأن الفرض أنه لم يقع منه إسلام. انتهى أجهوري.

(٤) فلا يرد عليه قوله سبحانه: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحُجرَات: ١٤]؛ إذ المراد من الآية كما عند العلامة الخازن في «تفسيره» (أي: استسلمنا وانقدنا مخافة القتل والسبي)، فهو معنى لغوي؛ إذ التحقيق اتحاد مفهومي الإيمان والإسلام.

على معنى أن كلَّ من اتَّصفَ بأحدهما فهو متَّصفٌ بالآخر شرعاً وإنْ تغايرا معنًى، وحمل القولَ بتغايرِ مفهوميهما على أنهما متغايرانِ معنًى وإنْ اتَّحدا محلًّا.

فآلَ الأمرُ إلى أنهما متغايران معنًى وأفراداً باتفاقٍ، فمعنى **الإيمان**: التصديقُ الباطني، وأفرادُهُ: تصديقاتٌ؛ كتصديقِ زيد وتصديقِ عمرو وتصديقِ بكر وهكذا، ومعنى **الإسلام**: الانقيادُ، وأفرادُهُ: انقياداتٌ؛ كانقياد زيد وانقياد عمرو وانقياد بكر وهكذا، **وأما محلُّهما فهو واحدٌ**؛ فكلُّ محلٍّ لأحدِهما محلٌّ للآخر، وبالعكس.

[حكمُ تاركِ الصلاةِ وبقيةِ أركانِ الإسلامِ الخمسةِ]

٢٠ ـ مِثَالُ هَذَا الحَجُّ وَالصَّلَاةُ ... كَذَا الصِّيَامُ فَادْرِ وَالزَّكَاةُ

قوله: (مِثَالُ هَذَا ... إلخ): هذا من باب تنزيلِ الجزئيَّات على الكليَّات، ولذا عبَّرَ بالمثال الذي هو جزئيٌّ يذكرُ لإيضاحِ القاعدة، واسمُ الإشارة عائدٌ على العمل[(١)].

وقد تركَ المصنفُ أحدَ الأركان الخمسة، وهو النطقُ بالشهادتين، وإنما تركَهُ لتقدُّمِ بيانه كما يفيدُهُ كلامُ الشارح[(٢)]، لكن قد يقال: إنه سبقَ من حيث مدخليتُهُ في الإيمان، وهذا غيرُ المراد هنا.

واعلمْ: أن المدار في الإسلام على الإذعان[(٣)] للمذكورات، وهذا ظاهرٌ في غير النطقِ، وأما هو فلا بدَّ من حصوله[(٤)]، ثم هو يفيدُ الإذعانَ له[(٥)] ولغيرِهِ ضرورةَ أن ذلك[(٦)] لا يخرجُ عن الإذعان برسالة سيدنا محمد ﷺ، فبالجملةِ: كلمةُ الشهادة تكفي

---

(١) من القواعد: أن المثال لا يُخصص. أمير (ص ٦٠).

(٢) كذا نبَّه عليه ابن الناظم في «شرحه» (ص ٦١)، وانظر «هداية المريد» (١/٢٩٣)؛ وقوله: (لتقدم بيانه)؛ أي: هل هو شرط أو شطر. انتهى «حواشي الشرح الصغير».

(٣) قوله: (على الإذعان ... إلى آخره) أي: الظاهري؛ وهو الإقرار اللساني بوجوب المذكورات. انتهى أجهوري.

(٤) وقد تقدم خلاف حجة الإسلام فيه قريباً.

(٥) قوله: (ثم هو يفيد الإذعان له) أي: الإقرار اللساني بمدلول الشهادتين؛ وهو ثبوت الوحدانية لله وثبوت رسالة محمد ﷺ. انتهى أجهوري.

(٦) قوله: (أن ذلك ... إلى آخره) أي: الإذعان لغير النطق بالشهادتين، والمراد من ذلك أن النطق =

عن نفسها وغيرِها، فهي كالشاةِ من الأربعين تزكِّي نفسَها وغيرَها(١).

[تعريفُ الحجِّ ومتى فُرِضَ]

قوله: (الحَجُّ) قدَّمَهُ لضرورة النظم، وإن كانت الصلاةُ أفضلَ منه، فإن بعضَهم يُكفِّرُ بتركها كسلاً بعد أمرِ الإمام(٢)، بل الصيامُ أفضلُ من الحجِّ على المعتمد.

وهو لغةً: مطلقُ القصد، وشرعاً: قصدُ الكعبة للنُّسكِ المشتمل على الوقوف بعرفة.

وقد اختُلف في أيِّ سنةٍ فُرضَ؟ فقيل: فُرِضَ قبل الهجرة، ونزولُ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عِمرَان: ٩٧] الآية بعدَها إنما هو للتأكيد؛ وقيل: فُرِضَ بعد الهجرة، وعليه؛ فقيل: في الخامسة، وقيل: في السادسة وصحَّحه الشافعية، وقيل: في السابعة، وقيل: في الثامنة، وقيل: في التاسعة وصحَّحه ابن الكمال.

[حكمُ قولهِم لمنْ لم يحجَّ: (يا حاج فلان)]

وسُئل الشَّبْرامَلِّسِيُّ عن قول الشخص لمن لم يَحُجَّ: يا حَاجُّ فُلَانُ تعظيماً له: هل يحرمُ أو يجوزُ؟ فأجاب بالتحريم؛ لأنه كذبٌ، نعم إن قصد المعنى اللغويَّ؛ كأن أراد: يا قاصدَ التوجُّهِ إلى كذا، جاز.

[تعريفُ الصلاةِ والصيامِ والزكاةِ ومتى فُرِضْنَ]

قوله: (وَالصَّلَاةُ) هي لغةً: الدعاءُ مطلقاً، وقيل: بخير، وشرعاً: أقوالٌ وأفعالٌ مفتتَحَةٌ بالتكبير مختتَمَةٌ بالتسليم بشرائطَ مخصوصةٍ، وهي إما مأخوذةٌ من الوصل؛ لأنَّها وُصْلَةٌ بين العبد وربِّه، وإمَّا مأخوذةٌ من (صلَّيتُ العودَ بالنار) إذا قوَّمتهُ بها؛ لأنها تقيمُ العبدَ على طاعة الله تعالى وتنهاهُ عن خلافه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العَنكبوت: ٤٥].

= بالشهادتين يفيد الإقرار بمدلولها صراحةً، ويفيد الإقرار بغير ذلك لزوماً، إذ مِنْ لازمِ الإقرار بالرسالة الإقرارُ بما جاء به الرسول ﷺ. انتهى أجهوري.

(١) كذا قاله العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٦١).

(٢) وهو القول القديم للإمام الشافعي، وأحد قولي أحمد رحمهما الله تعالى.

وقد رُوِيَ: أن فتًى من الأنصار كان يصلِّي الصلواتِ مع رسولِ الله ﷺ ولا يدعُ شيئاً من الفواحش إلا ارتكبَهُ، فوُصِفَ لرسول الله ﷺ، فقال: «إنَّ صلاتَهُ ستنهاهُ يوماً ما»، فلم يَلْبَثْ أن تابَ وحسُنَتْ توبتُهُ، فقال ﷺ: «ألمْ أقل لكم: إنَّ صلاتَهُ ستنهاهُ يوماً ما؟!»(١).

وقال بعضُ المفسِّرين: (الصلاةُ عُرْسُ الموحِّدين؛ فإنه يجتمعُ فيها ألوانُ العبادة؛ كما أن العرسَ يجتمعُ فيه ألوانُ الطعام، فإذا صلَّى العبدُ ركعتين يقول الله تعالى: يا عبدي؛ مع ضَعفِكَ أتيت بألوانِ العبادة؛ قياماً وركوعاً وسجوداً وقراءةً وتهليلاً وتحميداً وتكبيراً وسلاماً، فأنا مع جلالتي وعظمتي لا يَجْمُلُ منِّي أن أمنعَكَ جنَّةً فيها ألوانُ النعيم، أوجبتُ لك الجنَّةَ بنعيمها كما عبدتني بألوانِ العبادة، وأكرمُكَ برؤيتي كما عرفتني بالوحدانيَّةِ، فإني لطيفٌ أقبلُ عذرك، وأقبلُ الخير منك برحمتي، فإني أجدُ مَنْ أعذِّبُهُ من الكفَّار بالنار، وأنت لا تجدُ إلهاً غيري يغفرُ سيئاتِكَ، عندي لك بكلِّ ركعةٍ قصرٌ في الجنة وحوراءُ، وبكلِّ سجدة نظرةٌ إلى وجهي).

واعلمْ: أن الصلاةَ فُرِضَتْ قبل الهجرة بسنة، والأرجحُ: أنه لم يُفْرَضْ عليه ﷺ قبلَها صلاةٌ، وقيل: كان الواجبُ قبلها ركعتين بالغداة وركعتين بالعشيِّ، ثم فُرضت الصلوات الخمسُ ليلةَ الإسراء.

قوله: (كَذَا الصِّيَامُ) أي: مثلُ ما ذُكِرَ من الحجِّ والصلاةِ في كونه مثالاً للعمل: الصيامُ، وهو لغةً: الإمساكُ ولو عن نحوِ الكلام، ومنه قولُهُ تعالى حكايةً عن مريم

---

(١) كذا اللفظ في كتب التفسير، وقد رواه أحمد (٢/ ٤٤٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٢٥٦٠) من حديث سيدنا أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: إن فلاناً يصلي بالليل، فإذا أصبح سرق! قال: «إنه سينهاهُ ما تقول»، ولفظه عند ابن أبي الدنيا في «التهجد وقيام الليل» (٣٨٢): «ستنهاه صلاته»، ورواه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٢٠٥٦) وقال عقبه: (فتأمَّلنا هذا الحديثَ فوجدنا الله قد قال في كتابه: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] أي: إنها تنهى عن أضدادها إذ كان أهلها يأتونها على الأحوال التي أُمروا أن يأتوا بها عليها؛ من الطهارة لها، ومِن ستر العورة عندها، ومن الخشوع لها، وتوفيتها ما يجب أن توفَّاه، وكان الله عز وجل قد وعد أهلها بما في الآية التي تلونا، فكانت السرقة ضدًّا لها، وهي تنهى عن أضدادها، ويرد الله عز وجل أهلها إليها، وينفي عنهم أضدادَها حتى يوفيَهم ثوابَها).

عليها السلام: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾ [مريم: ١٩]، وشرعاً: الإمساكُ عن المفطِّر جميعَ النهار على وجهٍ مخصوص، وفُرِضَ في شعبان في السنة الثانية من الهجرة، وهل كان قبلَهُ صومٌ ونُسِخَ أو لا؟ قولان، وعلى الأول فقيل: عاشوراء، وقيل: ثلاثة أيام من كل شهر، وقيل: ثلاثة من كل شهر وعاشوراء.

واعلمْ: أنه عليه الصلاة والسلام صامَ تسعَ رمضاناتٍ، ولم يكمُل له إلا سنةٌ واحدةٌ على المعتمد، وقالَ الدميري: (إلا اثنان)[1]، وقال غيره: إلا خمسة.

قوله: (فَادْرِ) أي: اعلم، من الدراية، وهي العلمُ، والمخاطبُ بذلك كلُّ من يتأتَّى منه الدرايةُ والعلم.

قوله: (وَالزَّكَاةُ) هي اسم مصدر بمعنى التزكية؛ وهي لغةً: التطهيرُ، والمدح، والنماء، وشرعاً: إخراجُ جزءٍ من المال على وجهٍ مخصوص، هذا إذا كانت بمعنى الفعل كما هنا، وإن كانت بمعنى القدْرِ المخرَجِ قلتَ: هي اسمٌ لمالٍ مخصوصٍ يُؤخذُ من مالٍ مخصوص على وجه مخصوص يُصرفُ لطائفة مخصوصة، وفُرضَتْ في السنة الثانية من الهجرة بعد زكاةِ الفطر، وقيل: في غيرها، فقيل: في الرابعة، وقيل: قبلَ الهجرة.

[الخلافُ في زيادةِ الإيمانِ ونقصِهِ]

٢١ ـ وَرُجِّحَتْ زِيَادَةُ الإِيمَانِ	بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ الإِنْسَانِ
٢٢ ـ وَنَقْصُهُ بِنَقْصِهَا وَقِيلَ: لَا	وَقِيلَ: لَا خُلْفَ كَذَا قَدْ نُقِلَا

قوله: (وَرُجِّحَتْ زِيَادَةُ الإِيمَانِ . . . إلخ): تقدَّمَ أن العملَ من كمال الإيمان عند أهل السنة، وقد ذكر المصنِّفُ هنا أنه يزيدُ بزيادته وينقصُ بنقصه، فقال: (ورجحت زيادة الإيمان . . .) إلى آخره؛ أي: ورجَّحَ جماعةٌ من العلماء وهم جمهورُ الأشاعرة القولَ بزيادة الإيمان؛ لأنه لا معنى لترجيحِ زيادة الإيمان إلا ترجيحُ القول بها.

وقوله: (بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ الإِنْسَانِ) أي: بسبب زيادةِ طاعة الإنسان، فالباء سببية، و(ما) مصدرية، والطاعةُ: فعلُ المأمور به، واجتنابُ المنهيِّ عنه.

(١) كما في «النجم الوهاج» له (٣/ ٢٧٩).

وقوله: (وَنَقْصُهُ بِنَقْصِهَا) أي: ورجَّحَ الجماعةُ المتقدِّمونَ القول بنقص الإيمان بسبب نقص الطاعة، وهذا بالنظر للشأن، وإلا فقد يزيدُهُ المولى وينقصه بمحضِ اختياره من غير سبب يقتضيه.

وإذا قلنا بأن الإيمانَ يزيدُ وينقصُ، فمحلُّهُ في غير إيمان الأنبياء والملائكة، وأما إيمانُ الأنبياء فيزيد؛ -لأنَّ الكاملَ يقبلُ الكمالَ- ولا ينقصُ، لكن يردُ أن الأنبياءَ يحصلُ لهم تجلٍّ عظيمٌ في بعض الأحيان كما كان ليلةَ المعراج، فالإيمانُ بعدَهُ ليس بمنزلته قبلَه! ويجابُ بأن هذا لا يستلزمُ تفاوتاً في إيمانهم.

وممَّا يشير إلى أن إيمانَ الأنبياء يزيدُ قولُ سيدنا إبراهيمَ عليه وعلى نبيِّنا الصلاةُ والسلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠]، وفي «مفاتيح الخزائن العليَّة» لسيدي علي وفا: (معنى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠] أولم يكفِك إيمانُك؟ ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠] من قلقِهِ لرؤيةِ الكيفيَّة)(١).

ومعنى ما وردَ في الصحيح: «نحنُ أحقُّ بالشكِّ من إبراهيمَ»(٢): أنَّه لو لحقَهُ شكٌّ لتطرَّقَ لنا بالأولى؛ نظراً لحال الأمَّة، لا لحاله ﷺ، أو نظراً لحالِهِ ويكونُ تواضعاً.

وأما إيمانُ الملائكة فلا يزيدُ ولا ينقصُ كما ذكرَهُ المصنِّفُ في «كبيره» عن ابن القيِّم، وهو المشهورُ؛ لأن إيمانَهم جِبليٌّ بأصل الطبيعة، وما كان بأصل الطبيعة لا يتفاوتُ.

وذكر الشيخ عبد البرِّ الأُجْهُوريُّ: أن إيمانَ الملائكةِ يزيدُ ولا ينقصُ، فجعلَهُ كإيمان الأنبياء(٣).

---

(١) كذا في «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٦٢) نقلاً عن «مفاتيح الخزائن العليَّة»، والمعنى: أنه لم يقل: ربِّ؛ هل تحيي الموتى؟ وإنما سأل عن كيفية الإحياء بقوله: ﴿أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠]؟ قال العلامة الأمير بعد النقل: (وبالجملة: الأنبياء دائماً يترقون بإشارة ﴿وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الضُّحَىٰ: ٤]، ونقل عن العلامة عبد الله العياشي في «ماء الموائد»: أن سيدنا الصديق رضي الله عنه قال: ليتني شهدت ما استغفر منه ﷺ.

(٢) رواه البخاري (٣٣٧٢)، ومسلم (١٥١) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

(٣) كذا في «فتح القريب المجيد بشرح جوهرة التوحيد».

فتلخَّص أن الأقسامَ ثلاثةٌ:

يزيدُ وينقصُ: وهو إيمانُ الأمَّةِ إنساً وجنًّا.

ولا يزيدُ ولا ينقصُ: وهو إيمانُ الملائكةِ على المشهور.

ويزيدُ ولا ينقصُ: وهو إيمانُ الأنبياء.

وزاد بعضُهم قسماً رابعاً: وهو الذي ينقصُ ولا يزيدُ، وهو إيمانُ الفسَّاق.

وقد احتجُّوا على أن الإيمان يزيدُ وينقصُ بحجَّة عقلية ونقلية:

أما العقليَّةُ: فهي أنَّه لو لم تتفاوتْ حقيقةُ الإيمان بالزيادة والنقص، لكان إيمانُ آحادِ الأمَّة بل المنهمكينَ على الفسق والمعاصي مساوياً لإيمانِ الأنبياء والملائكة! واللازمُ ـ وهو المساواةُ ـ باطلٌ، فكذا الملزومُ الذي هو عدمُ التفاوت بالزيادة والنقص.

وأما النقليَّةُ: فهي النصوصُ الكثيرة الواردة في هذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وكقوله: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وقوله: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثّر: ٣١]، وقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

وكقولِهِ عليه الصلاة والسلام لابنِ عمرَ لمَّا سألَهُ: الإيمانُ يزيدُ وينقصُ؟ قال: «نعمْ، يزيدُ حتى يُدخِلَ صاحبَهُ الجنةَ، وينقصُ حتى يُدخلَ صاحبَهُ النارَ»[1].

وقولِهِ عليه الصلاة والسلام: «لو وُزنَ إيمانُ أبي بكرٍ بإيمانِ هذهِ الأمَّةِ، لرجحَ به»[2]، وهذا الحديثُ ـ كالآيات السابقة ـ لا يدلُّ على أنه ينقصُ، فيضمُّ إلى ذلك: (وكلُّ ما يقبلُ الزيادةَ يقبلُ النقصَ)، فيتمُّ الدليلُ، وأُوردَ على هذه الضميمةِ إيمانُ الأنبياء، وأُجيبَ بأنه خرجَ لوجوب العصمةِ الدائمة المانعةِ من نقصِهِ.

(١) رواه الثعلبي في «تفسيره» كما في «الفتح السماوي» للحافظ المناوي (١/٤٢٣)، وقد رواه ابن ماجه (٧٤) موقوفاً على سيدنا ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهم، والأدلة النقلية في الزيادة والنقصان انظر بعضها في «صحيح مسلم» (باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص)، و«شعب الإيمان للبيهقي» (باب القول في زيادة الإيمان ونقصانه).

(٢) رواه أحمد في «فضائل الصحابة» (٦٥٣)، والبيهقي في «الشعب» (٣٥) عن سيدنا عمر رضي الله عنه موقوفاً عليه.

قوله: (وَقِيلَ: لَا) أي: وقال جماعةٌ أعظمُهم الإمامُ أبو حنيفة ـ وهو النعمان بن ثابت ـ: لا يزيدُ ولا ينقصُ؛ لأنه اسمٌ للتصديقِ[1] البالغِ نهايةَ الجزم والإذعانِ، وهذا لا يتصورُ فيه ما ذُكِرَ؛ لأن تلك النهايةَ لا مراتبَ لها.

وبُحِثَ فيه بأن التصديقَ مراتبُ، فإن تصديقَ المقلِّد ليس كتصديقِ العارفِ بالدليل، وهو ليسَ كتصديقِ المراقِبِ، وهو ليس كتصديقِ المشاهِدِ، وهو ليس كتصديقِ المستغرِقِ الذي لا يُشاهدُ إلا اللهَ.

وتأوَّلَ هؤلاءِ الجماعةُ الآياتِ السابقةَ بأن الزيادةَ إنما هي في المؤمَنِ به؛ لأن الصحابةَ كانوا آمنوا بما أُنزلَ على النبيِّ ﷺ وكانَتِ الشريعةُ لم تتمَّ، وكانت الأحكامُ تنزلُ شيئاً فشيئاً، فكانوا يؤمنونَ بكلِّ ما يتجدَّدُ، وتأوَّلوا الأحاديثَ السابقة بأن الزيادةَ والنقص يرجعُ كلٌّ منهما إلى الأعمال، لا التصديق.

ويحتملُ أن يكون النفيُ في كلام المصنف راجعاً إلى أقربِ مذكورٍ، وهو قوله: (ونقصه بنقصها)، فكأنه قال: وقيل: لا ينقص، فيكون مرادُهُ بهذا القيلِ أن الإيمانَ يزيدُ ولا ينقصُ، كما ذهب إليه الخطَّابيُّ؛ حيث قال: (**الإيمانُ الكامل ثلاثةُ أمور: قولٌ** وهو لا يزيدُ ولا ينقصُ، **وعملٌ** وهو يزيدُ وينقصُ، **واعتقادٌ** وهو يزيدُ ولا ينقصُ، فإن نقصَ ذهبَ)[2].

قوله: (وَقِيلَ: لَا خُلْفَ) استئنافٌ لا عطفٌ كما قاله المصنِّف، ويحتملُ أن يكون معطوفاً على مقدرٍ مفهومٍ من السياق، **والتقدير**: قد اشتهرَ أن بين القوم خلافاً حقيقيّاً[3]، وقيل: (لا خلفَ) أي: وقال جماعةٌ منهم الفخرُ الرازي وإمامُ الحرمين: ليس الخلافُ بين الفريقين حقيقيّاً، بل لفظيّاً[4]، ونفيُ الخلاف على الإطلاق لا يصحُّ،

---

(١) قوله: (لأنه اسم . . . إلى آخره) هذا يقتضي أن الإيمان نوعٌ من الجزم وهو أعلاه، والصحيح أنه التصديق التابع للجزم؛ أي: قَبُولُ النفس ورضاها بعد الجزم. انتهى أجهوري.

(٢) جلُّ كلام الباجوري منقول عن «الشرح الصغير»، وعن «حواشي الشرح الصغير» (١/ ٣٠٥) نقلاً عن الشيخ الطوخي في هامش المخطوط.

(٣) كذا قاله الملوي. «حاشية الأمير» (ص ٦٤).

(٤) قاله الإمام الرازي في «المحصَّل» (ص ١٧٥)، وعبارته: (والبحث لغوي، ولكل واحد من الفرق نصوص، والتوفيق أن يقال: الأعمال من ثمرات التوفيق . . .)، ولعل الحق ما قاله حجة الإسلام =

ووجهُ كون الخلاف لفظيًّا: أن القولَ بأنه يزيد وينقص، محمولٌ على ما به كمالُهُ وهو الأعمالُ، والقول بأنه لا يزيد ولا ينقص محمولٌ على أصله وهو التصديقُ الباطنيُّ.

وقوله: (كَذَا قَدْ نُقِلَا) راجعٌ للقيل الأخير، لا لجميع ما سبق، وأشارَ بذلك إلى التبرِّي من عُهْدة صحَّةِ هذا القيل؛ لأن الأصحَّ أن التصديقَ القلبيَّ يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلَّة وعدمهما[1]، وقد يزيد أيضاً بمحض التجلِّي كما سبق، ولهذا كان إيمان الصدِّيقين أقوى من إيمان غيرهم؛ بحيث لا تعتريهِ الشُّبَهُ، على أن هذا القيل خلافُ المعروف بين القوم من أن الخلافَ حقيقيٌّ.

فتحصَّلَ أن المعتمدَ: أن الإيمانَ هو التصديقُ فقط، وأن النطقَ شرطٌ في إجراء الأحكام الدنيوية، وأن الإيمان يزيد وينقص كما هو التحقيق؛ فاستفدْهُ، واللهُ وليُّ التوفيقِ.

[الصفاتُ الواجبةُ للهِ تعالى (النفسيَّةُ والسلبيَّةُ والمعاني والمعنويَّةُ):]

[أ. الصفةُ النفسيَّةُ واحدةٌ وهي: الوجودُ]

٢٣ ـ فَوَاجِبٌ لَهُ الوُجُودُ وَالقِدَمْ ... كَذَا بَقَاءٌ لَا يُشَابُ بِالعَدَمْ

قوله: (فَوَاجِبٌ لَهُ . . . إلخ)؛ أي: إذا أردت معرفةَ ما يجبُ له تعالى فأقولُ لك: واجبٌ له . . . إلى آخره، فالفاء فاءُ الفصيحة، والضميرُ المجرور عائدٌ عليه تعالى.

= في «الاقتصاد» حول هذه المسألة: (وهذا الاختلافُ منشؤُهُ الجهلُ بكون الاسم مشتركاً؛ أعني: اسم الايمان، وإذا فصل مسمَّيات هذا اللفظ ارتفعَ الخلاف، وهو مشتركٌ بين ثلاثة معانٍ؛ إذ قد يُعبَّرُ به عن التصديق اليقيني البرهاني، وقد يُعبَّرُ به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزماً، وقد يُعبَّرُ به عن تصديقٍ معه العمل بموجب التصديق).

(١) قال إمامنا الغزالي في «الاقتصاد»: (إن أُطلق الإيمانُ بمعنى التصديق البرهانيِّ لم يتصورْ زيادته ولا نقصانه، بل اليقينُ إن حصل بكماله فلا مزيدَ عليه، وإن لم يحصل بكماله فليس بيقينٍ، وهي خطَّةٌ واحدة، ولا يتصوَّرُ فيها زيادةٌ ونقصان، إلا أن يُراد به زيادةُ وضوحٍ؛ أي: زيادة طُمأنينة النفس إليه؛ بأن النفس تطمئنُّ إلى اليقينيات النظرية في الابتداء إلى حدٍّ ما، فإذا تواردت الأدلَّةُ على شيء واحد أفادَ بظاهر الأدلة زيادةَ طُمأنينة، وكلُّ من مارسَ العلومَ أدركَ تفاوتاً في طمأنينة نفسه إلى العلم الضروري).

وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام:

إلهيات: وهي المسائلُ المبحوثُ فيها عمَّا يتعلَّق بالإله.

ونبويَّات[١]: وهي المسائلُ التي يُبحثُ فيها عمَّا يتعلَّق بالأنبياء.

وسمعيَّات: وهي المسائلُ التي لا تُتلقَّى أحكامُها إلا من السمع.

وقد شرعَ في تفصيلِ ذلك مُقدِّماً الإلهيَّات على غيرها لتعلُّقِها بالحقِّ تعالى، وما تعلَّقَ به مقدَّمٌ على غيره، وبدأ بالواجب لشرفه، وإنما قدَّم منه الوجودَ لأنَّه كالأصل، وما عداه كالفرع؛ لأنَّ الحكمَ بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه تعالى وجواز ما يجوز في حقِّهِ تعالى، لا يُتعقَّلُ إلا بعد الحكمِ بوجوبِ الوجودِ له تعالى.

ثم إن المصنفَ قدَّمَ الخبرَ للاهتمام[٢]؛ لأنَّ المقصودَ الحكمُ بالوجوب، وقد يُقال: الظاهرُ إعرابُ (واجب) مبتدأً، وسوَّغَ الابتداء به مع كونه نكرةً عملُهُ في الجار والمجرور، و(الوجود) وما بعده خبرٌ، فكأنه قال: الواجبُ المتقدِّم ذكرُهُ هو الوجودُ وما عُطفَ عليه.

[معنى واجبِ الوجودِ]

ومعنى كونِهِ تعالى واجبَ الوجودِ: أنَّه لا يجوزُ عليه العدمُ، فلا يقبل العدمَ لا أزلاً ولا أبداً، والدليلُ على وجوبِ الوجودِ له تعالى أن تقولَ: اللهُ يجبُ افتقارُ العالمِ إليه، وكلُّ مَن وجبَ افتقار العالم إليه فهو واجبُ الوجود؛ يُنتِجُ: اللهُ واجبُ الوجود[٣].

دليلُ الصغرى: ما تقدَّم من أن العالَمَ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ يجب افتقارُهُ إلى محدِثٍ، ودليلُ الكبرى[٤]: أنه لو لم يكن واجبَ الوجود، لكان جائزَهُ[٥]، فيفتقرُ إلى

---

(١) لم يأتِ هنا بالنسبة لمناسبة (إلهيَّات) تفنُّناً. أمير (ص ٦٦).

(٢) لا لإفادة الحصر كما هو الغالب.

(٣) قياس اقتراني من الشكل الأول، ابتدأ بصغراه، وثنَّى بكبراه، وعليه يُفهم التفصيل الآتي.

(٤) قوله: (ودليل الكبرى... إلى آخره): ما جُعل دليلاً على الكبرى يصح أن يكون دليلاً على وجوب الوجود له تعالى، ويكون مغنياً عن القياس السابق؛ بأن يقال: لو لم يجب له تعالى الوجود لكان جائزه... إلى آخر ما في المحشي. انتهى أجهوري.

(٥) قوله: (أنه لو لم يكن... إلى آخره) الضمير فيه راجعٌ إلى كل مَنْ وجبَ افتقار العالم إليه، لا إلى الله تعالى بخصوصه. انتهى أجهوري.

محدِثٍ، ويفتقرُ محدثُهُ إلى محدِث، فإن رجعَ الأمر إلى الأوَّل مباشرةً أو بواسطةٍ، فالدورُ؛ لأنَّه دارَ الأمرُ ورجعَ إلى مبدئِه، وإن تتابعت المحدَثون واحداً بعد واحدٍ إلى ما لا نهاية له، فالتسلسلُ؛ لأنَّه تسلسلَ الأمرُ وتتابعَ، وكلٌّ من **الدور والتسلسل محالٌ**، فما أدَّى إليه - وهو افتقارُهُ إلى محدِثٍ - محالٌ، فما أدى إليه - وهو كونُهُ ليس واجبَ الوجود - محالٌ، وإذا استحالَ كونُهُ ليس واجبَ الوجود، ثبتَ كونُهُ واجبَ الوجود، وهو المطلوبُ.

وحقيقةُ **الدورِ**: توقُّف الشيءِ على ما توقَّف عليه إمَّا بمرتبةٍ أو أكثرَ.

وحقيقةُ **التسلسلِ**: ترتبُ أمورٍ غيرِ متناهية[1].

وإنَّما كان الدورُ مستحيلاً؛ لأنه يلزمُ عليه **كونُ الشيء الواحدِ سابقاً على نفسه مسبوقاً بها**، فإذا فرضنا أن زيداً أوجدَ عَمراً، وأن عَمراً أوجد زيداً، لزمَ أن زيداً متقدِّمٌ على نفسه متأخِّرٌ عنها، وأن عَمراً كذلك[2].

وإنما كان التسلسلُ مستحيلاً لأدلَّة أقامَها المتكلِّمون، **أجلُّها برهانُ التطبيق**[3]؛ وتقريرُهُ: أنَّك لو فرضتَ سلسلتينِ، وجعلتَ إحداهما من **الآنِ** إلى ما لا نهايةَ له، والأخرى من **الطوفانِ** إلى ما لا نهايةَ له، وطبَّقتَ بينَهما؛ بأن قابلتَ[4] بين أفرادِهما

(١) فكلُّ دور تسلسل في المعنى، ولهذا ربما يقتصر على بطلان التسلسل فقط، فيظن من لا خبرة له تقصير المقصر. أمير (ص ٧٠) نقلاً عن «شرح المصنف»، وأما التسلسل في الاستقبال فقد قال الأمير: (هذا - التسلسل في الاستقبال كنعيم الجنة - يرجع لعدم وقوف مقدورات القادر المطلق عند حد، وما قلتم به يرجع لوجود الممكن أزلاً، وهو محال بالطبع، لا تتعلق به القدرة)، وفي قوله سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطُّور: ٣٥] إشارة إلى بطلان كل من الدور والتسلسل.

(٢) ويُسمَّى هذا الدور بالدور الكوني السبقي (دور التقدُّم)، وهو باطلٌ عقلاً؛ إذ لا يكون الشيء مسبوقاً وسابقاً معاً، أما الدور المعِّي فلا إشكال في تصوُّره؛ كتصوُّر الدور في الأبوة والبنوة، ووجود العرض والجوهر، فليس في هذا الوجود تقدُّم زماني لأحدهما على الآخر، بل كلُّ النسب الإضافية والتلازمات الشرطية كذلك، فالإضافيات أمور اعتبارية، والمشروط عقلاً لا يوجد دون شرطه.

(٣) انظره عند الإمام السنوسي في «شرح الكبرى» (ص ١٣٩) وما بعدها.

(٤) العبارة في (ب): (بالمقابلة) بدل (بأن قابلت).

من أوَّلِهما، فكلَّما طرحتَ من الآنيَّةِ واحداً طرحتَ في مقابلته من الطوفانيَّةِ واحداً . . . وهكذا؛ فلا يخلو:

فإمَّا أن يَفرُغا معاً فيكونَ كلٌّ منهما له نهايةٌ وهو خلافُ الفرض.

وإن لم يفرغا لزمَ مساواةُ الناقصِ للكامل وهو باطلٌ.

وإن فرغت الطوفانيَّةُ دون الآنيَّةِ كانت الطوفانيَّةُ متناهيةً والآنيَّةُ أيضاً كذلك؛ لأنَّها إنما[1] زادَتْ على الطوفانيَّةِ بقدْرٍ متناهٍ، وهو ما من الطوفانِ إلى الآن، ومن المعلوم أن الزائدَ على شيءٍ متناهٍ بقدرٍ متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة.

ويتعلَّق به هنا مباحثُ تطلبُ من المطوَّلات[2].

---

(١) قوله: (إنما) ساقطة من (ب)، مثبتة في (ج)، على أن تقرير برهان التطبيق بكامله مستدرك على هامش (ج).

(٢) أورد العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٦٩ - ٧٣) أحد عشر دليلاً، العاشر والحادي عشر منها هما اللذان عوَّل عليهما إمامنا الغزالي، وهما: انقضاءُ ما لا نهاية له، وذكره في «الاقتصاد»، وكونُ سلسلة الحوادث التي لا نهايةَ لها بزعمهم أفرادها حادثة جائزة، وما كان مؤلفاً من جائز حادث فهو جائز حادث، وذكر هذا في «المستظهري».
قال العلامة الأمير بعد ذكر هذه الأدلة التي الواحدُ منها يُغني عن سائرها، ومن لم يقنع بفردٍ منها أقنعه آخر، قال: (والأنور في شرح القلب الفزع إلى القرآن والسنة المؤيدة بالمعجزات، المتمم نورها على مدى الأوقات، وفيهما ما يدل على أنه تعالى هو الأول).
تنبيه: ذهب بعضُ المحْدَثين كالشيخ محمد عبدو رحمه الله تعالى إلى استبعاد أو إنكار وجود دليل على بطلان التسلسل، وقد نبَّهَ العلماء إلى أن إتقان دليلي بطلان التسلسل والدور من أهم الأمور؛ إذ على ذلك تعويل أكثر أدلة المتكلمين، وقد مالَ إلى قول الشيخ محمد عبدو: عصريُّهُ العلامةُ النحرير مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت المطيعي، حيث قال كلمة غير مرضية: (إن بطلان التسلسل لغاية اليوم لم يقم عليه دليل برهاني سالم مما يبطله!!)، وله مع هذه الكلمة آراء منغِّصة؛ كقوله بتعليل أفعاله تعالى بالأغراض والمصالح، ومسألة افتقار الممكن بعضه إلى بعض، وكفى المرء نبلاً أن تعدَّ معايبه، وإنما كان التنبيه لأن العلامة المطيعي علمٌ كبير له منَّة في أعناق من جاء بعده، وهذه الهنات تُقصى، غفر الله لنا جميعاً.

[صفةُ الوجودِ ودليلُها]

قوله: (الوُجُودُ) أي: الذاتيُّ[(١)]؛ بمعنى: أنِ وجوده لذاته لا لعلَّة؛ أي: إن الغير ليس مؤثِّراً في وجوده تعالى، وليس المرادُ أن الذات أثَّرت في نفسها؛ إذ لا يقوله عاقلٌ، وإنَّما ضاقَ عليهم التعبيرُ[(٢)]، فثمرةُ القيد تظهرُ في المحترز، وأما الوجود غيرُ الذاتي كوجودنا فهو بفعلِهِ تعالى.

وبعضُهم لا يشاهدُ لغيره وجوداً، وهذا يُسمَّى عندهم **وحدةَ الوجودِ**[(٣)]، وقد غرِقَ فيهِ مَنْ غرِقَ، حتى وقعَ من بعض الأولياء ما يُوهمُ الاتحادَ والحلول[(٤)]؛ كقول

(١) وأما وجودُ غيره فهو فعله، فحقائق الأشياء ثابتة بإثباته، وممحوة بأحدية ذاته.

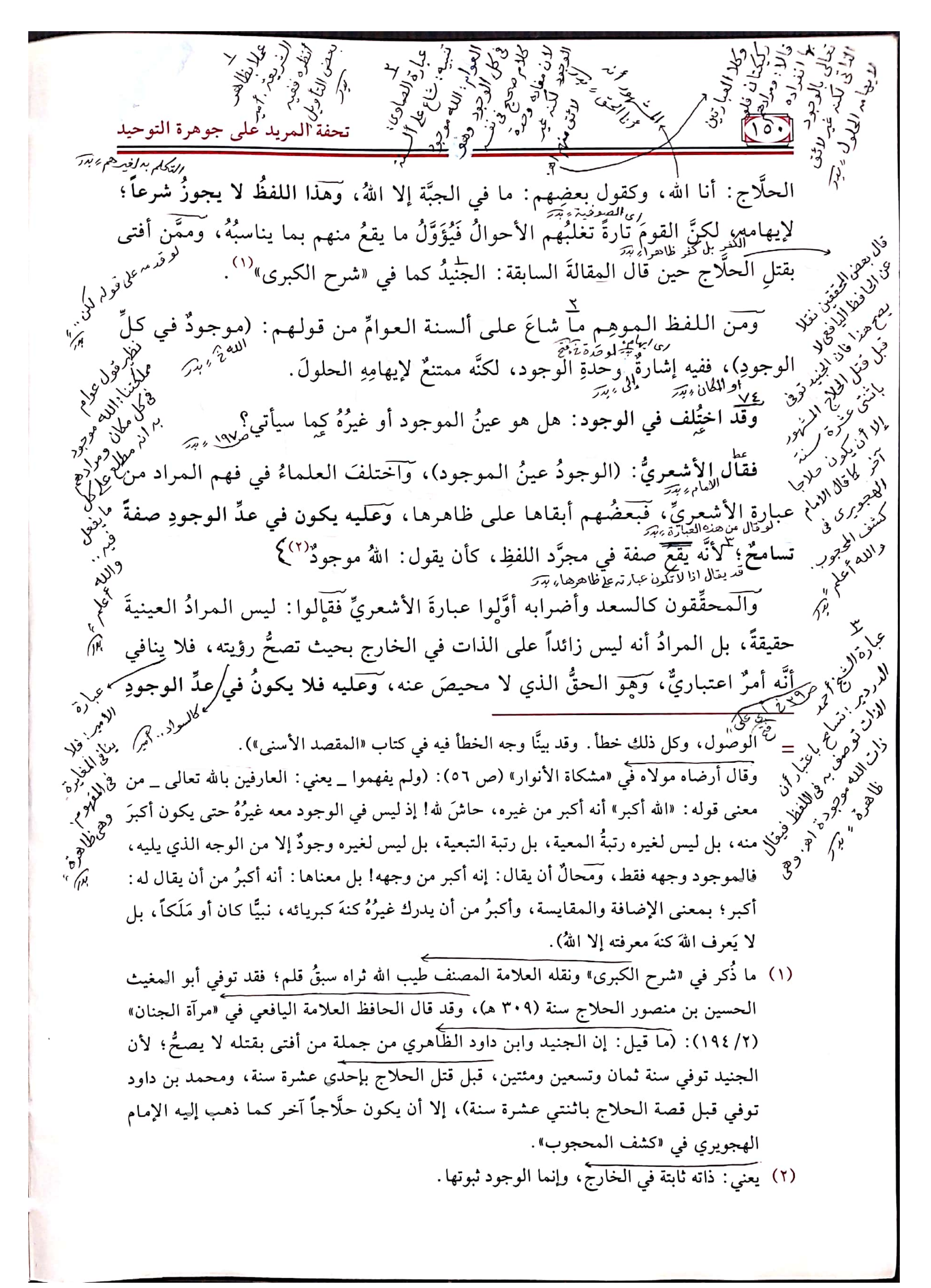
(٢) فهو سبحانه موجود، وهذا وإن كان على صيغة اسم المفعول فلا يراد به اسم المفعول، بل مجرد الاتصاف بصفة الوجود، يقال: وجد فهو واجد وذاك موجود، وأوجد الشيءَ فهو موجِد وذاك موجَد، ولكن لما تداخل هذا الباب بالرباعي أشكل، قال العلامة الحافظ الزبيدي في «التاج» (و ج د) ممزوجاً بكلام المجد: (وأوجد اللهُ الشيءَ من العدم، فوجد، فهو موجود، من النوادر، مثل: أجنَّهُ الله فجن فهو مجنون، قال شيخنا: وهذا الباب من النوادر، يسميه أئمةُ الصرف والعربية: باب أفعلته فهو مفعول، وقد عقد له أبو عبيد باباً مستقلًّا في كتابه «الغريب المصنف» وذكر فيه ألفاظاً، منها: أحبَّه فهو محبوب).

(٣) نعته الحافظ الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» بأنه المذهب الحق؛ أي: على وجهه الحق، قال العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٦٩): ومن ألطف إشاراته قول أبي مدين التلمساني: [من الكامل]

اللهَ قلْ وذرِ الوجودَ وما حوى ... إنْ كنتَ مرتاداً بلوغَ كمالِ
فالكلُّ دونَ اللهِ إنْ حقَّقتَهُ ... عدمٌ على التفصيلِ والإجمالِ
واعلمْ بأنَّكَ والعوالمَ كلَّها ... لولاهُ في مَحوٍ وفي اضمحلالِ
مَن لا وجودَ لذاتِهِ من ذاتِهِ ... فوجودُهُ لولاهُ عينُ محالِ
والعارفونَ بربِّهم لم يشهدوا ... شيئاً سوى المتكبِّرِ المتعالِ
ورأَوا سواهُ على الحقيقةِ هالكاً ... في الحالِ والماضي والاستقبالِ

(٤) قال إمامنا الغزالي في «منقذه» (ص ١٨٧): (ثم يترقَّى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجاتٍ يضيقُ عنها النطق، فلا يحاول معبِّرٌ أن يعبِّر عنها إلا اشتمل لفظُه على خطأ صريح لا يُمكنه الاحتراز عنه.

وعلى الجملة: ينتهي الأمرُ إلى قرب يكاد يتخيَّل منه طائفةُ الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة =



الحلَّاج: أنا الله، وكقول بعضهم: ما في الجبَّة إلا الله، **وهذا اللفظُ لا يجوزُ شرعاً؛** لإيهامه، لكنَّ القومَ تارةً تغلبُهم الأحوالُ فيُؤَوَّلُ ما يقعُ منهم بما يناسبُهُ، وممَّن أفتى بقتلِ الحلَّاج حين قال المقالةَ السابقة: الجُنيدُ كما في «شرح الكبرى»[1].

ومن اللفظ الموهِم ما شاعَ على ألسنة العوامِّ من قولهم: (موجودٌ في كلِّ الوجودِ)، ففيه إشارةٌ لوحدةِ الوجود، لكنَّه ممتنعٌ لإيهامِهِ الحلولَ.

وقد اختُلف في الوجود: هل هو عينُ الموجود أو غيرُهُ كما سيأتي؟

فقال الأشعريُّ: (الوجودُ عينُ الموجود)، واختلفَ العلماءُ في فهم المراد من عبارة الأشعريِّ، فبعضُهم أبقاها على ظاهرها، **وعليه يكون في عدِّ الوجودِ صفةً تسامحٌ؛** لأنَّه يقعُ صفة في مجرَّد اللفظِ، كأن يقول: اللهُ موجودٌ[2].

والمحقِّقون كالسعد وأضرابه أوَّلوا عبارةَ الأشعريِّ فقالوا: ليس المرادُ العينيةَ حقيقةً، بل المرادُ أنه ليس زائداً على الذات في الخارج بحيث تصحُّ رؤيته، فلا ينافي أنَّه أمرٌ اعتباريٌّ، وهو الحقُّ الذي لا محيصَ عنه، **وعليه فلا يكونُ في عدِّ الوجودِ**

= الوصول، وكل ذلك خطأ. وقد بينَّا وجه الخطأ فيه في كتاب «المقصد الأسنى»).

وقال أرضاه مولاه في «مشكاة الأنوار» (ص ٥٦): (ولم يفهموا ـ يعني: العارفين بالله تعالى ـ من معنى قوله: «الله أكبر» أنه أكبر من غيره، حاشَ لله! إذ ليس في الوجود معه غيرُهُ حتى يكون أكبرَ منه، بل ليس لغيره رتبةُ المعية، بل رتبة التبعية، بل ليس لغيره وجودٌ إلا من الوجه الذي يليه، فالموجود وجهه فقط، ومحالٌ أن يقال: إنه أكبر من وجهه! بل معناها: أنه أكبرُ من أن يقال له: أكبر؛ بمعنى الإضافة والمقايسة، وأكبرُ من أن يدرك غيرُهُ كنهَ كبريائه، نبيًّا كان أو مَلَكاً، بل لا يَعرف اللهَ كنهَ معرفته إلا اللهُ).

(١) ما ذُكر في «شرح الكبرى» ونقله العلامة المصنف طيب الله ثراه سبقُ قلم؛ فقد توفي أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج سنة (٣٠٩ هـ)، وقد قال الحافظ العلامة اليافعي في «مرآة الجنان» (٢/ ١٩٤): (ما قيل: إن الجنيد وابن داود الظاهري من جملة من أفتى بقتله لا يصحُّ؛ لأن الجنيد توفي سنة ثمان وتسعين ومئتين، قبل قتل الحلاج بإحدى عشرة سنة، ومحمد بن داود توفي قبل قصة الحلاج باثنتي عشرة سنة)، إلا أن يكون حلَّاجاً آخر كما ذهب إليه الإمام الهجويري في «كشف المحجوب».

(٢) يعني: ذاته ثابتة في الخارج، وإنما الوجود ثبوتها.

صفةٌ تسامحٌ؛ لأن الصفةَ يكفي فيها مغايرة الموصوف[١] وإن لم تكن زائدةً في الخارج، كيف وقد عدُّوا السُّلوب صفاتٍ كالقدم والبقاء؟![٢].

وقال الرازيُّ وجماعة: الوجودُ غيرُ الموجود ضرورةَ مغايرة الصفة للموصوف، وعليه فقد عرَّفوا الوجودَ بأنَّه: الحالُ الواجبةُ للذات ما دامت الذاتُ، حالَ كونِ تلك الحالِ غيرَ معلَّلة بعلة[٣]، والمرادُ بكونها حالاً: أنَّها واسطةٌ بين الموجودِ والمعدوم، على القولِ بثبوت الواسطةِ التي هي حال[٤]، ومعنى كونها واجبةً للذات ما دامت الذات: أنَّها ثابتةٌ للذات مدَّةَ دوام الذات[٥]، وخرجَ بقولنا: (غير معللة بعلة) الحالُ المعلَّلةُ بعلَّة؛ كالكون قادراً، فإنَّه حالٌ معلَّلٌ بعلَّة؛ أي: لازمٌ لملزومٍ؛ وهو القدرةُ[٦].

ورجَّح بعضهم الخلاف لفظي، فحمل كلام الأشعريِّ على أن الوجودَ ليس زائداً في الخارج، فلا ينافي أنَّه حالٌ، وهو مرادُ الثاني، وجرى على ذلك المصنف في

---

(١) في (ب): «المفهوم» بدل (الموصوف)، وفي (ج): (المفهوم) مع استدراك على الهامش (الموصوف) دون حذف (المفهوم)؛ وكأنه تفسير له.

(٢) وهنا يمكن أن نقول: صفاته تعالى تنقسم من حيث الوجود والعدم إلى:

صفات اعتبارية: وهي الصفات التي لها وجود في ذهن المعتبر فقط، وليست زائدةً على الذات خارجاً، بل ذهناً فقط، وهي الصفة النفسية (الوجود)، والصفات المعنوية السبعة عند القائلين بها.

صفات عدمية: وهي التي لا وجود لها أصلاً (بمعنى أنه لا قيام لها بالذات)، بل مفهومها محض نفي، ولكونها كذلك لم يتحرَّج نفاةُ الصفات من إثباتها، وهي الصفات السلبية الخمسة.

صفات وجودية: وهي الصفات الزائدة على الذات خارجاً، وإنما هي قائمة بها، وهي صفات المعاني.

ويقولون: صفات ثبوتية، ويريدون بها الاعتباريةَ وصفاتِ المعاني والمعنوية، وسيأتي لهذا مزيد إيضاح في مَوطنه إن شاء الله تعالى.

(٣) انظر «المحصل» للإمام الرازي (ص ٦٥).

(٤) وعليه يكون بين الوجود والعدم علاقة تضاد لا تناقض، ولكن قال الإمام في «المحصل» (ص ٦٠): (الذي نقول به: إنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافاً للقاضي وإمام الحرمين منا، وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة، فإنهم أثبتوا واسطة سمَّوها بالحال).

(٥) وهذا ينطبق على صفة الوجود.

(٦) وهذا ينطبق على الصفات المعنوية السبعة عند مُثبتيها.

«الشرح»(١)، وقيل: الخلافُ حقيقيٌّ، فقول الأشعريِّ محمولٌ على أنه أمرٌ اعتباريٌّ على التحقيق؛ وقولُ غيره محمولٌ على أنَّه حالٌ(٢).

ويكفي المكلَّفَ أن يعرفَ أن اللهَ موجودٌ، ولا يجبُ عليه معرفةُ أنِ وجودَهُ تعالى عينُ ذاته أو غيرُ ذاته كما قال سيدي محمدٌ الصُّغَيِّر؛ لأنَّ ذلك من غوامضِ علم الكلام(٣).

واعلَمْ: أن الوجودَ صفةٌ نفسيَّة، وإنَّما نسبت للنفس ـ أي: الذات ـ لأنَّها لا تُتعقَّلُ إلا بها، فلا تتعقل نفسٌ إلا بوجودها(٤)، والمراد بالصفة النفسية: صفةٌ ثبوتيَّةٌ يدلُّ الوصفُ بها على نفسِ الذات دون معنًى زائدٍ عليها، كأن يُقال: الوجودُ صفةٌ لله تعالى.

فقولنا: (صفة) كالجنس، وقولنا: (ثبوتية) يخرجُ السلبيةَ؛ كالقدم والبقاء، وقولنا: (يدلُّ الوصفُ بها على نفس الذات) معناه: أنَّها لا تدلُّ على شيءٍ زائدٍ على الذات، فقولنا: (دون معنى زائدٍ عليها) تفسيرُ مرادٍ لقولنا: (على نفس الذات)، ويخرج بذلك المعاني؛ لأنها تدلُّ على معنًى زائدٍ على الذات، وكذلك المعنوية؛ فإنَّها تستلزم المعانيَ، فهي تدلُّ على معنًى زائدٍ على الذات لاستلزامها المعانيَ.

[ب. الصفاتُ السلبيَّةُ خَمْسٌ:

١. صفةُ القِدَمِ ودليلُها]

قوله: (وَالقِدَمْ) أي: وواجبٌ له القدمُ، فهو معطوفٌ على الوجود.

وهذا شروعٌ في **الصفات السلبية**؛ أي: التي دلَّتْ على سلبِ ما لا يليقُ به سبحانه

---

(١) انظر «هداية المريد» (١/ ٣١٩).

(٢) انظر «حاشية العلامة العطار على جمع الجوامع» (٢/ ٤٩٤).

(٣) ولذا قال العلامة السبكي في «جمع الجوامع» كما في «حاشية العطار» (٢/ ٤٩٢) عليه: (ومما لا يضر جهله وتنفع معرفته: الأصح: أن وجود الشيء عينه، وقال كثير منهم: غيره).

(٤) قوله: (لا تتعقل . . . إلى آخره) اعترض بأن الماهية تتعقل بدون وجودها؛ بدليل أنا نتعقل شريك الباري بأنه مَنْ يشارك الله في الألوهية، والفرض أنه لا وجود له، ويُجاب بأن المراد من التعقل التحققُ خارجاً، والذات لا تحقق لها خارجاً بدون وجودها. انتهى أجهوري.

وتعالى[١]، وليسَتْ منحصرةً[٢] على الصحيح، وعدَّ المصنف منها خمسةً لأنَّ ما عداها من نفي الولدِ والصاحبةِ والمعينِ وغيرِ ذلك ممَّا لا نهايةَ له، راجعٌ إليها ولو بالالتزامِ، فهي أمهاتُها؛ أي: أصولُها المهماتُ منها.

والمرادُ بالقدمِ في حقِّهِ تعالى: القدمُ الذاتيُّ، وهو عدمُ افتتاحِ الوجود، وإن شئت قلت: هو عدمُ الأَوَّليَّة للوجود، وأما القدمُ في حقِّنا فالمرادُ به الزمانيُّ، وهو طولُ المدة، وضُبط بسَنةٍ، حتى إذا قال: كلُّ من كان من عبيدي قديماً فهو حرٌّ، عتَقَ مَن له عنده سَنةٌ، وهذا مستحيلٌ في حقِّهِ تعالى؛ وكذلك القدمُ الإضافيُّ؛ كقدم الأبِ بالنسبة للابن[٣]، فتحصَّلَ من هذا أن القدمَ ثلاثةُ أقسام: ذاتيٌّ، وزمانيٌّ، وإضافيٌّ.

---

(١) ولأن مفهومها محض نفي أيضاً؛ لأن معنى القدم مثلاً هو عدم الأولية، ومعنى البقاء عدم الآخرية، فلا أول ولا آخر له سبحانه، ومعنى الوحدانية أنه تعالى لا ثاني له ولا ثالث ولا . . . ، ويقال لها أيضاً: الصفات العدمية؛ لأنه لا قيام لها بالذات لكون مفهومها سلباً ونفياً؛ كقولك: زيد ليس قلماً، وليس عمراً، وليس عرضاً محضاً مثلاً، فهذه صفات لزيد ولكن لا قيام لها به، ولا وجود لها في ذاته، بل هي وصف من حيث كونها ترفع احتمالاً أو إمكاناً ولو بالمعنى الأعم للممكن، فتنبه، ولهذا سيقول المصنف: (وليست منحصرة على الصحيح) لأن نفي الصفات لا حدَّ له.

تنبيه هام: الصفات السلبية (العدمية) ليست وصفاً للذات فقط، بل هي وصفٌ للذات ولصفات المعاني أيضاً؛ فكما أنه سبحانه واحدٌ في ذاته ومخالف للحوادث مثلاً، فكذلك صفاته الوجودية واحدة ومخالفة للحوادث، وكذلك تُوصف المعاني بباقي الصفات السلبية.

لا يقال: الصفة لا تتصف بالصفة؛ لأن ذلك صحيح في المعاني، فلا يوصف المعنى الثبوتي بالمعنى الثبوتي، أما وصفه بالمعنى العدمي فلا إشكال فيه.

(٢) قوله: (وليست منحصرة . . . إلى آخره) أي: ليست الصفات السلبية الكلية منحصرةً في هذه الخمسة على الصحيح، ومقابله أنها تنحصر في هذه الخمسة، وما عداها من الصفات السلبية، فهي جزئياتٌ داخلة فيها.

وقوله: (وعد المصنف منها) مبني على أنها لا تنحصر.

وقوله: (لأن ما عداها . . . إلى آخره) مبني على القول بأنها منحصرة في هذه الخمسة، فلم يوافق التعليل المعلّل، فكان الأولى أن يعلل بما علّل به الشيخ عبد السلام، وعبارته (لأنها من مهمات أمهاتها)، والظاهر أن (من) في كلامه زائدة، ومعنى كلامه أن هذه الخمسة التي عدها مهمات الصفات السلبية الكلية، فلذا اقتصر عليها، وترك غيرها من الصفات الكلية، ولو علّلوا الاقتصار عليها بأن الشارع لم يكلفْنا تفصيلاً إلا بها لكان أظهر. انتهى أجهوري.

(٣) فإنه وإن لم يتوقف على وجود زمان إلا أن فيه افتقاراً للغير؛ إذ أحد المتضايفين مفتقر للآخر.

فإن قلت: إن وجوبَ الوجود يستلزمُ القدمَ، بل والبقاءَ، فذكرُهما بعده محضُ تكرارٍ؟

قلت: علماءُ هذا الفنِّ لا يكتفون بدلالة الالتزام، بل يصرِّحون بالعقائدِ لشدَّة خطرِ الجهل في هذا الفنِّ، فلا يستغنون بملزومٍ عن لازمٍ، ولا بعامٍّ عن خاصٍّ.

ودليلُ القدم: أنه لو لم يكنْ قديماً لكان حادثاً؛ إذْ لا واسطةَ، ولو كان حادثاً لافتقرَ لمحدِثٍ، ولو افتقرَ لمحدِثٍ لافتقر محدِثُهُ إلى محدِثٍ؛ لانعقاد المماثلة بينهما(١)، فيلزم الدورُ أو التسلسلُ، وكلٌّ منهما محالٌ، فما أدَّى إليه ـ وهو افتقارُهُ لمحدِثٍ ـ محالٌ، فما أدَّى إليه ـ وهو كونُهُ حادثاً ـ محالٌ، فما أدَّى إليه ـ وهو عدمُ كونِهِ قديماً ـ محالٌ، وإذا استحالَ عدمُ كونه قديماً، ثبتَ كونُهُ قديماً، وهو المطلوبُ.

واعلمْ: أن لهم في القديم والأزليِّ ثلاثةَ أقوال:

الأوَّلُ: أن القديمَ: هو الموجودُ الذي لا ابتداءَ لوجوده، والأزليَّ: ما لا أوَّلَ له عدميًّا أو وجوديًّا، فكلُّ قديمٍ أزليٌّ ولا عكسَ.

الثاني: أن القديمَ: هو القائمُ بنفسِهِ الذي لا أوَّلَ لوجوده، والأزليَّ: ما لا أوَّلَ له عدميًّا أو وجوديًّا، قائماً بنفسه أو بغيره، وهذا هو الذي يفهمُ من كلام السعد.

الثالثُ: أن كلًّا منهما ما لا أوَّلَ له عدميًّا أو وجوديًّا، قائماً بنفسه أو لا، وعلى هذا فهما مترادفانِ.

فعلى الأوَّل: الصفاتُ السلبيَّة لا توصفُ بالقدم، وتوصفُ بالأزليَّةِ، بخلاف الذاتِ العليَّة والصفاتِ الثبوتيَّة، فإنَّهما يوصفان(٢) بالقدم والأزليَّة.

وعلى الثاني: الصفاتُ مطلقاً لا توصفُ بالقدم، وتوصفُ بالأزليَّة، بخلاف الذاتِ العليَّة، فإنها توصفُ بكلٍّ منهما.

وعلى الثالث: كلٌّ من الذاتِ والصفاتِ مطلقاً يُوصفُ بالقدمِ والأزليَّةِ، فتدبَّرْ.

---

(١) إذ قولك: من أحدث زيداً؟ فقيل: بكرٌ، فالجواب فيه مغالطة بيِّنة؛ إذ معنى قولك: (من أحدث زيداً): زيدٌ حادثٌ ممكنٌ، ولكونه حادثاً ممكناً افتقر إلى محدِثٍ ومرجحٍ لوجوده على عدمه، فجواب القائل: (أحدثه بكرٌ) لا يرفع الإشكالَ الذي لأجله انعقد السؤالُ؛ فكلٌّ من زيدٍ وبكرٍ يشتركان بالحدوث والإمكان، فيقال: فمن أحدث بكراً؟ وهكذا، فهذا معنى انعقاد المماثلة.

(٢) في (ط): (فإنها توصف).

[٢. صفةُ البقاءِ ودليلُها]

قوله: (كذا بقاء) التنوينُ للتنويعِ والتعظيم؛ أي: نوعٌ من أنواعِ البقاء عظيم، مثل المذكور من الوجود والقدم في الوجوب له تعالى[(١)]، فاسمُ الإشارة عائدٌ على المذكور من الوجودِ والقدم، والجامعُ هو الوجوبُ له تعالى، والمرادُ به في حقِّه تعالى: عدمُ الآخرية للوجودِ، وإن شئتَ قلتَ: عدمُ اختتامِ الوجودِ.

ودليلُ البقاءِ له تعالى: أنه لو جازَ عليه العدمُ لاستحالَ عليه القدمُ؛ لما تقدَّمَ في كلامِ المصنِّف من قوله:

وَكُـلُّ مَـا جَـازَ عَـلَـيْـهِ الـعَـدَمُ ... عَـلَيْـهِ قَـطْـعـاً يَـسْـتَـحِـيلُ الـقِـدَمُ

وكيف وقد سبقَ قريباً وجوبُ القدم له تعالى؟! وكلُّ ما ثبتَ قدمُهُ استحالَ عدمُهُ، وقد اتفقَ العقلاءُ على هذه القضيةِ كما في «العَكَّاري على الكبرى»[(٢)].

وأوردَ عليه عدمُنا في الأزل؛ فإنَّه قديمٌ، بناءً على القول بترادف القديمِ والأزليِّ، فهو كعدم المستحيلِ، فلِمَ جازَ انقطاعُهُ بوجودنا فيما لا يزالُ؟

وأُجِيبَ بأن هذه القاعدةَ[(٣)] إنَّما هي في القديم الوجوديِّ؛ إذ الدليلُ إنَّما قام فيه كما ذكرَهُ الإمامُ ابن ذِكْرَي، وقال الفِهريُّ: إنَّ الإيرادَ من أصله مدفوعٌ بأنَّ وجودَنا قطعَ عدمَنا فيما لا يزالُ، لا في الأزلِ، وإلَّا لوجدنا في الأزل، وهو محالٌ[(٤)].

قال العلامة اليوسيُّ: (وهو ظاهرٌ)، لكن قال العلامةُ الأمير: (ولك أن تقولَ: لم

---

(١) العبارة في (ب): (مثل المذكور من الوجود والقدم في كونِهما واجبينِ له تعالى).

(٢) كذا نقله العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٧٦)، والسياق عنده.

(٣) وهي: ما ثبت قدمه استحال عدمه.

(٤) إذ لا ابتداءَ للأزل أصلاً حتى يُتصور فيه انقطاع، فحقيقة معناه في هذا الفن: نفي الزمن مطلقاً، لكن تُجوِّز في العبارة وخُصَّ بعدم الابتداء من جهة المضي، والأبد من جهة الاستقبال، فهو اعتبار كما ترى، ولذا قال العارف: الأزل والأبد في حق الله تعالى سيَّان، والمقصود من عبارتهم (فيما لا يزال): المبتدأُ بالمخلوق الأول، فما لا يزال يقبلُ الانقطاعَ؛ لأن له بداية، بخلاف الأزل، فأنت كنت معدوماً قبل خلق آدم عليه السلام وبعده إلى زمن تقدير خلقك، ولكن عدمك هذا فيما لا يزال محدوداً له بداية ونهاية، بدايته مع أول مخلوق، ونهايته بوجودك، أما عدمك الأزلي فهو قديم لا ينقطع؛ لانفصاله أصلاً عن حدود الزمان.

يظهرْ، لقولهم: «كلُّ قديمٍ(١) فهو باقٍ» فانقطاعُ الاستمرارِ(٢) فيما لا يزالُ مضرٌّ(٣)، فالظاهرُ الجوابُ الأوَّل) انتهى(٤).

لا يُقالُ: أيُّ فرقٍ بين عدمِنا وعدمِ المستحيل كالشريك؟ فإنَّ كلًّا منهما واجبٌ في الأزلِ؛ لأنا نقولُ: وجوبُ عدمنا مقيَّدٌ بالأزلِ، فهو ممكنٌ فيما لا يزالُ، وأما عدمُ المستحيل فواجبٌ على الإطلاقِ(٥).

تنبيهٌ: عُلمَ ممَّا تقدَّم أن الله تعالى لا أوَّل له ولا آخرَ، وأن عدمَنا في الأزل لا أوَّل لهُ وله آخر، وأمَّا المخلوقاتُ فلها أولٌ وآخرٌ، ونعيمُ الجنة وعذابُ النار له أولٌ ولا آخرَ له، فكلٌّ منهما باقٍ، لكن شرعاً لا عقلاً؛ لأنَّ العقل يجوِّزُ عدمَهُما، فالأقسامُ أربعةٌ.

قوله: (لَا يُشَابُ بِالعَدَمْ) أي: لا يخلطُ بالعدمِ، والمرادُ من ذلك: أنه لا يلحقُهُ عدمٌ؛ لأن حقيقةَ المخالطة تقتضي الاجتماعَ، والبقاءُ لا يجتمعُ مع العدم، إلَّا أن يقدر مضاف؛ أي: لا يُشابُ بجوازِ العدم، وهو معنى البطلانِ في قول لبيدٍ: [من الطويل]

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلُ   وَكُـلُّ نَـعِـيـمٍ لَا مَـحَـالَـةَ زَائِـلُ(٦)

---

(١) قوله: (لقولهم: كل قديم ... إلخ) معناه أن القديم لا ينقطع في الأزل ولا فيما لا يزال، وعلى هذا المعنى يُحمل قولهم: (كل ما ثبت قدمه استحال عدمه)، فمعناه أن القديم لا ينعدم أصلاً لا في الأزل ولا فيما لا يزال، وحينئذٍ يرد عليه عدمنا الأزلي لانقطاعه بفراغ الأزل ودخول ما لا يزال، والفهري يسلم هذا الانقطاع؛ لأنه جعل وجودنا قاطعاً لعدمنا فيما لا يزال الذي به انتهى عدمنا الأزلي، وبهذا ظهر ردُّ العلامة الأمير على الفهري. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (فانقطاع الاستمرار ... إلخ) معناه أن العدم الأزلي انقطع استمراره بفراغ الأزل، ودخول ما لا يزال، وخلفه العدم فيما لا يزال. انتهى أجهوري.

(٣) وقوله: (مضر) أي: مؤدٍّ إلى بقاء الإشكال. انتهى أجهوري.

(٤) كذا في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٧٦).

(٥) كذا في «المصدر السابق».

(٦) روى البخاري (٣٨٤١)، ومسلم (٢٢٦٥) عن سيدنا أبي هريرة مرفوعاً: «أصدقُ كلمةٍ قالَها الشاعرُ كلمةُ لبيدٍ ...» وذكر صدره.

وليس معنى هلاك ما سوى الله أنه الآنَ غيرُ هالك، وأنه ستطرأ عليه حالة هلاك هي فناؤه بالموت! بل الملكُ اليومَ وأمسِ وغداً لله الواحد القهار، وقد قال إمامُنا حجة الإسلام الغزالي في «إحيائه» =

أي: من نعيمِ الدنيا كما يدلُّ عليه بقيةُ القصيدة(١)، فلا يردُ عليه نعيمُ الجنان.

واحترز المصنفُ بذلك من بقائنا؛ فإنه يُشابُ بالعدم ويخلطُ به؛ لأنه مقارنةُ استمرار الوجود زمانينِ فصاعداً، وهذا مستحيلٌ في حقِّه تعالى؛ لأن الزمانَ حركةُ الفَلَك، أو مقارنةُ متجدِّدٍ(٢) موهومٍ لمتجدِّدٍ معلومٍ إزالةً للإبهام(٣)؛ كما في قولك: (آتيك طلوعَ الشمس)، فالزمانُ هو مقارنةُ الإتيان المتجدِّدِ الموهومِ لطلوع(٤) الشمس المتجدِّدِ المعلوم، وكلٌّ من حركة الفلك والمقارنة المذكورة حادثٌ، ولا يقترنُ

= (١/ ٢٨٣): (مَن عرف الحقَّ رآهُ في كلِّ شيءٍ؛ إذ كلُّ شيءٍ فهو منه وإليه وبه وله، فهو الكلُّ على التحقيق، ومَن لا يراه في كل ما يراه فكأنه ما عرفَهُ، ومَن عرفه عرفَ أن كل شيءٍ ما خلا الله باطل، وأن كل شيءٍ هالكٌ إلا وجهه، لا أنه سيبطلُ في ثاني الحال، بل هو الآن باطلٌ إن اعتُبر ذاتُهُ من حيث هو، إلا أن يعتبر وجودُهُ من حيث إنه موجودٌ بالله عز وجل وبقدرته، فيكون له بطريق التبعية ثباتٌ، وبطريق الاستقلال بطلانٌ محض، وهذا مبدأ من مبادئ علمِ المكاشفة).

ويقول أيضاً فيه (٤/ ٨٦): (من عرف أنه ليس في الوجود غيرُهُ، وأن كل شيءٍ هالكٌ إلا وجهه، وأن ذلك صدقٌ في كل حال أزلاً وأبداً؛ لأن الغير هو الذي يتصوَّرُ أن يكون له بنفسه قوامٌ، ومثل هذا الغير لا وجودَ له، بل هو محال أن يُوجد؛ إذ الموجود المحققُ هو القائم بنفسه، وما ليس له بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود، بل هو قائم بغيره، فهو موجود بغيره)، وقال فيه أيضاً (٤/ ٣٠١): (العبد من حيث ذاته لا وجودَ له من ذاته، بل هو محوٌ محض وعدمٌ صرف لولا فضلُ الله تعالى عليه بالإيجاد، وهو هالك عَقيب وجوده لولا فضلُ الله عليه بالإبقاء، وهو ناقص بعد الوجود لولا فضلُ الله عليه بالتكميل لخلقته).

(١) أراد رحمه الله تعالى ما شاع تماماً لهذا البيت:

سِوَى جَنَّةِ الفردوسِ إنَ نعيمَها ... يدومُ فإنَّ الموتَ لا بدَّ نازلُ

ولعله لم يصحَّ من حيث الرواية.

(٢) قوله: (أو مقارنة متجدد . . . إلى آخره) هذا التعريف مبنيٌّ على الصحيح من أن الزمان أمر وهميٌّ؛ أي: يتخيل أنه موجود متحقق، والواقع أنه لا وجود له، فتعريفه بالمقارنة فيه مسامحةٌ؛ لأنه من التعريف بالعلامة، فهو على تقدير مضاف، أي: ذو مقارنة؛ أي: إنه يعلم ويتعين بالمقارنة: أي بالعبارة الدالة عليها، كقولك: آتيك طلوع الشمس، فهذا القول مُعَيِّنٌ لزمن الإتيان بعد أن كان مُبهماً، يُؤخذ غالب ذلك من كلام الشيخ الأمير في «الحاشية». انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (للإبهام) تعليلٌ لمحذوفٍ تقديره: وإنما يؤتى بالعبارة الدالة على المقارنة، لما علمت من إزالة الإبهام بالعبارة الدالة على المقارنة لا بالمقارنة. انتهى أجهوري.

(٤) في (ج): (بطلوع).

بالحادث إلا من كان مثلَهُ، ومحلُّ كونِهِ مستحيلاً إذا كان على وجه الحصر؛ بأن يقال: وجودُهُ ليس إلا في زمان، وإلا فهو تعالى موجودٌ قبلَ كلِّ شيءٍ وبعده ومعه[(١)].

[٣. صفةُ مخالفتِهِ تعالى للحوادثِ ودليلُها]

٢٤ ـ وَأَنَّــهُ لِـمَـا يَـنَـالُ الـعَـدَمُ مُـخَـالِـفٌ بُـرْهَـانُ هـٰذَا الـقِـدَمُ

قوله: (وَأَنَّهُ لِمَا يَنَالُ العَدَمُ، مُخَالِفٌ ... إلخ)؛ أي: وواجبٌ له أنه تعالى مخالفٌ للحوادث التي يلحقها العدم، فهو بفتح الهمزة من (أنَّ) واسمها الضميرُ العائدُ عليه تعالى، وخبرُها (مخالفٌ)، ويتعلق به الجارُّ والمجرور قبله، وإنَّما قدَّمه لضرورة النظم، و(ما) واقعةٌ على الحوادث، وعائدُها محذوفٌ، و(أنَّ) وما دخلت عليه في تأويلِ مصدر معطوف على الوجود، والتقديرُ (وواجبٌ له تعالى مخالفتُهُ للحوادث التي يلحقُها العدمُ)، وبذلك يندفعُ ما في «حاشية الشيخ العدوي» من أن في كلام المصنف تسمُّحاً؛ لأن الصفةَ مخالفتُهُ، لا أنَّه مخالفٌ، ووجهُ اندفاع ذلك أن القاعدة سبْكُ (أن) المفتوحة بمصدرٍ من خبرِها، وهو شائعٌ في العربية، فلا يُقال: فيه تسمُّحٌ، وجَعْلُنا لذلك معطوفاً على الوجود أولى من جعله خبراً لمبتدأ محذوفٍ، والتقدير (والصفةُ الثالثةُ من الصفات السلبية أنه ... إلى آخره)، وكلام الشيخ عبد السلام في هذا المقام حلُّ معنًى لا حلُّ إعرابٍ، وإن أوهمت عبارته خلافَ ذلك[(٢)].

وإنما أسندَ المخالفةَ له تعالى لأنها تنزيهٌ، والموصوفُ به اللهُ لا الحوادثُ، وكما أنه تعالى مخالفٌ للحوادث مخالفٌ للأعدام الأزليَّة كما عُلمَ من وصفِهِ بالوجود؛ إذ هي ليسَتْ موجودةً؛ وقد ذكر الشيخ عبدُ السلام في هذا المقام أن الأعدامَ الأزلية

---

(١) بقبلية وبعدية ومعية غير متعقَّلة، لا بمعانيها الظرفية المعهودة، ولذا كرهوا أن يقال: (إنه تعالى مع الزمان، لا فيه) على ظنِّ التنزيه، بل هو تعالى متعالٍ عن كل صلة بالزمان، وعبارتهم يجب تأوُّلها، بل الزمن ليس له وجود حقيقي خارجي عند المتكلمين، بل وجوده اعتباري، يقول أبو الحسين النوري رضي الله عنه كما في «اللمع» (ص ٥٨): (ما الأزلية على الحقيقة إلا الأبدية، ليس بينهما حاجز، وكذاك الأولية والآخرية، والظاهرية والباطنية).

(٢) انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٦٦ ـ ٦٧).

من الحوادث، وهو سهوٌ؛ لأن الأعدامَ الأزليةَ واجبةٌ كما تقدَّم(١)، وقد ذكرَها والدُهُ مثالاً للعدم السابق، ولم يجعلْها من الحوادث.

والمخالفةُ لما ذُكر(٢): عبارةٌ عن سلْبِ الجِرميَّةِ والعَرَضيَّةِ والكلِّيَّةِ والجزئيَّةِ ولوازمِها عنه تعالى، فلازمُ الجرمية التحيُّزُ، ولازمُ العرضية القيامُ بالغير، ولازمُ الكليَّة الكبرُ، ولازمُ الجزئية الصغرُ . . . إلى غير ذلك.

فإذا ألقى الشيطانُ في ذهنك: أنه إذا لم يكنِ المولى جرماً ولا عرضاً ولا كُلًّا ولا جُزءاً، فما حقيقتُهُ؟

فقل في ردِّ ذلك: لا يعلمُ اللهَ إلا اللهُ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

قوله: (بُرْهَانُ هذَا القِدَمُ) أي: دليلُ ما ذُكرَ من أنه مخالفٌ للحوادث، دليلُ القدم، فكلام المصنف على تقديرِ مضافٍ.

وتقرير البرهان أن تقول: لو لم يكن مخالفاً للحوادث، لكانَ مماثلاً لها(٣)، ولو كان مماثلاً لها، لكانَ حادثاً، وكيف وقد ثبتَ قدمُهُ بالدليل السابق؟! ويصحُّ إبقاءُ كلامِ المصنف على ظاهره، فيكون نفسُ القدم هو الدليلَ على المخالفة؛ لأن كلَّ مَن وجبَ له القدم، استحالَ عليه العدم، ولا شيءَ من الحوادث يستحيلُ عليه العدمُ، فلا شيءَ منها بقديم، فثبتت المخالفةُ(٤).

---

(١) يعني: واجبة للممكن كما قال العلامة الأمير، والأعدام الأزلية من باب أزلية الإمكان، وهي متعقلة، لا من باب إمكان الأزلية؛ إذ هي مستحيلة، وانظر ما تقدم (ص١٥٥).

(٢) يعني: للحوادث التي ينالها العدم.

(٣) في ماهيتها، ولا تشترط المماثلة في العرضي؛ إذ العبرة بالذاتي المفصح عن الماهية، والدال على الاشتراك في الجنسية، ومن هنا تدرك خطأ من يقول: (إنه تعالى جسم لا كالأجسام) مثلاً.

(٤) قوله: (فثبتت المخالفة) بمعنى أن الله تعالى ليس من الحوادث، فالمخالفة المترتبة على هذا الدليل غير المخالفة المعدودة من صفاته تعالى؛ لأنها عبارةٌ عن نفي الجُرمية والعَرَضية، إلى غير ذلك ممّا تقدم، والمخالفة المترتبة على هذا الدليل عبارةٌ عن كونه تعالى ليس داخلاً في الحوادث ولا معدوداً منها، فهذا الدليلُ غير ظاهرٍ. انتهى أجهوري.

[٤. صفةُ قيامِهِ تعالى بالنَّفْسِ ودليلُها]

٢٥ - قِيَامُهُ بِالنَّفْسِ وَحْدَانِيَّهْ مُنَزَّهاً أَوْصَافُهُ سَنِيَّهْ

قوله: (قِيَامُهُ بِالنَّفْسِ) معطوفٌ على الوجود بحذف حرف العطف، والتقدير: (وواجبٌ قيامه بنفسه)، فـ (أل) في النفس عوضٌ عن المضاف إليه، وقول الشارح: (والصفة الرابعة من الصفاتِ السلبيةِ الواجبةِ له تعالى قيامُهُ بالنفسِ) حلُّ معنًى لا حلُّ إعراب كما تقدَّم[1].

وقد جعلَ بعضهم الباءَ في قوله (بالنفس) باءَ الآلة، وأصلُهُ للسُّكْتانيِّ، وفيه إساءةُ أدب؛ وقد تخلَّصَ الشيخ يحيى الشاوي من إساءة الأدب بأن فائدةَ ذلك تظهرُ في المقابل؛ أي: لا بغيره، فالمعنى: أن الغيرَ ليس آلةً في قيامه تعالى، فهو نظيرُ ما سبقَ في وجوده لذاته لا لعلَّةٍ، ولكن الأولى أن الباءَ للسببيَّة؛ لأن الآلة واسطةُ الفعل، ولا تناسبُ هنا، كما لا يناسبُ جعلُها للتعدية؛ لأن مجرور الباء التي للتعدية يكون مفعولاً به معنًى؛ كـ ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البَقَرَة: ١٧]، ولا كذلك ما هنا، وجعلها الشيخُ الملَّويُّ بمعنى (في)، فهي للظرفية المجازية، فالمعنى: قيامُهُ في نفسه ليس باعتبارِ شيءٍ آخرَ؛ كما يقال: (هذا العبدُ في نفسه يساوي كذا)؛ أي: لا باعتبارِ شيءٍ آخرَ معه.

والمرادُ من النفس هنا الذاتُ؛ فإنها تطلقُ على الذات كما هنا، وتطلقُ على الدَّم كما في قولهم: (ما لا نفسَ له سائلةٌ لا يُنجسُ الماء)، وعلى الأَنفة كما في قولهم: (فلانٌ ذو نَفْسٍ)، وعلى العقوبةِ، قيل: منه قولُهُ تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: ٢٨]؛ أي: عقوبتَهُ.

والحقُّ أنه يجوزُ إطلاقُ النَّفْس على ذاته تعالى من غير مشاكلةٍ؛ كما يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعَام: ٥٤]، خلافاً لمن زعم أنها لا تطلقُ عليه تعالى إلا مشاكلةً؛ كما في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المَائدة: ١١٦].

---

(١) انظر «حاشية العلامة الأمير على عبد السلام» (ص ٦٨).

ومعنى **قيامه بنفسه عدمُ افتقارِهِ تعالى إلى المَحَلِّ**؛ أي: الذاتِ التي يقومُ بها، لا بمعنى المكان؛ لأن ذلك عُلِمَ من المخالفة للحوادث، وقال الغنيمي: (ولا مانعَ من حمل المحلِّ على معنييه هنا)[١]، **وعدمُ افتقارِهِ تعالى إلى المخصِّصِ**؛ أي: الموجِدِ، وهذا الثاني وإن كان يُستغنى عنه بالقدم، لكن تقدَّمَ أن العلماءَ لا يكتفون في هذا الفنِّ بدلالةِ الالتزامِ؛ لشدَّة خطر الجهل بالعقائد[٢].

فمعنى القيام بالنفس شيئان: عدمُ افتقاره إلى المحلِّ، وعدمُ افتقاره إلى المخصِّص.

والدليلُ على عدم افتقارِهِ إلى المحلِّ: أنه لو افتقرَ إلى محلٍّ لكان صفةً، ولو كان صفةً لم يتصفْ بصفات المعاني والمعنوية[٣]، وهي واجبةُ القيام به تعالى للأدلَّة الدالة على ذلك، وهذا خَلْفٌ بفتح الخاء؛ أي: يستحقُّ أنْ يُرمى به خَلْفَ الظهر، أو بضمها؛ أي: كذبٌ وباطلٌ، وإذا بطل ذلك بطلَ ما أدَّى إليه؛ وهو كونُهُ صفةً، فبطلَ ما أدَّى إليه أيضاً؛ وهو افتقارُهُ إلى محلٍّ، وإذا بطل افتقاره إلى محلٍّ ثبت عدم افتقاره إلى محلٍّ[٤]، وهو المطلوب.

والدليلُ على عدم افتقارِهِ إلى المخصِّص: أنه لو افتقرَ إلى مخصِّصٍ لكان حادثاً، وقد سبق وجوبُ وجوده وقدمه وبقائه ذاتاً وصفاتٍ؟!

تنبيهٌ: عُلِمَ من ذلك أنه تعالى مُستغنٍ عن المحلِّ والمخصِّص معاً، وأما صفاتُهُ فهي مُستغنيةٌ عن المخصِّص وقائمةٌ بذاتِهِ تعالى، ولا يعبَّرُ فيها بالافتقار إلى الذات؛ لما فيه من الإيهام، وقد أساء الفخرُ الأدبَ حيث أطلقَ لفظ الافتقارِ والاحتياجِ فيها، وذواتُ الحوادث مفتقرةٌ إلى المخصِّص ومستغنيةٌ عن الذات التي تقومُ بها، وصفاتُ الحوادث مفتقرةٌ إليهما معاً، فالأقسامُ أربعةٌ، فتدبَّرْ.

---

(١) انظر «حاشية العلامة الغنيمي على الطحاوية» (ص٥٥).

(٢) تقدم (ص١٥٤).

(٣) ولم يذكر السلبية؛ لأن اتصاف المعنى بالصفات السلبية صحيح؛ فيقال: البياض ليس بسواد.

(٤) قوله: (وإذا بطل افتقاره إلى محل ثبت عدم افتقاره إلى محل) ساقط من (ب) و(ط).

[٥. صفةُ الوحدانيّةِ ودليلُها]

قوله: (وَحْدَانِيَّهْ) معطوفٌ على (الوجود) بحذف حرف العطف؛ أي: وواجبٌ له وحدانية، وما ذكره الشارحُ حلُّ معنًى لا حلُّ إعراب كما تقدَّم، وهي بفتح الواو نسبة إلى الوحدة[١]، فياؤُها للنسَب، والألف والنون للمبالغة؛ كما في (رَقباني) نسبة للرَّقَبة، و(شَعْراني) نسبة للشَّعر، وقال يحيى الشاوي: (لا يصحُّ كونُ الياء للنسب؛ إذ المرادُ ثبوتُ الوحدة نفسها، لا ثبوتُ شيءٍ منسوبٍ إليها)، واختارَ جعلَها للمصدر؛ كما في الضاربيَّة، وأجاب الأوَّلون بأن الشيء ينسبُ لنفسه مبالغةً[٢].

ومبحثُ الوحدانيَّة أشرفُ مباحث هذا الفن، ولذلك سُمِّيَ باسمٍ مشتقٍّ منها، فقيل: (علمُ التوحيد)، ولعظم العناية به كثُرَ التنبيهُ والثناءُ عليه في الآيِ القرآنيَّةِ؛ فقال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] . . . إلى غير ذلك من الآيات[٣].

---

(١) قال العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٧٢): (أفاد سيدي يحيى أيضاً صحة كسر الواو؛ نسبة إلى حِدَة كعِدة وهِبة، وأصلها وِحدة بكسر الواو من وحد يحد، قالوا: هذا على حِدة وهذا على حدة، فتأمَّل).

(٢) انظر النقول وتفصيل القول في «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٧٢).

(٣) ومن الأدبيات البديعة في الحديث عن هذه الصفة الجليلة، ما أورده العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٧١) عن العارف بالله تعالى العلَّامة الأُصولي الأديب سيدي علي وفا قوله:
[من مخلَّع البسيط]

كلُّ الورى منكَ يا حَبيبي ... في قَبضةِ الوجدِ والتَّصابي
فالبعضُ يهواكَ عنْ حجابٍ ... والبعضُ يَهوى بلا حجابِ

وقوله أيضاً:

وحَّدتَ عبدَكَ في الهوى يا سيدي ... وأرى العبيدَ توحُّدُ الساداتِ
إنْ شئتَ عدني بالوصالِ ولا تفي ... أو شئتَ واصلني مدى الساعاتِ
فمنِ استقرَّ على شهودٍ واحدٍ ... لمْ يلتفِتْ يوماً إلى ميقاتِ
وحياةِ وجهِكَ قدْ ملأتَ جوانحي ... وعَمَرْتَ منِّي سائرَ الذرَّاتِ
وحجبتَ عنِّي الغيرَ حينَ ظهرتَ لي ... فكأنَّما الخلواتُ في الجلواتِ
حضرَ الحبيبُ فلستُ أذكرُ فائتاً ... أبداً ولا ألهو بما هوَ آتِ

والمراد منها هنا: وحدةُ الذات والصفات؛ بمعنى عدم النظير فيهما؛ وأمّا وحدةُ **الذاتِ** بمعنى عدمِ التركُّب من أجزاء، فسبقت في المخالفةِ للحوادث، ووحدةُ **الصفاتِ** بمعنى عدم تعدُّدِها من جنسٍ واحدٍ كقدرتين فأكثر وعلمين فأكثر وهكذا، فستأتي في قوله: (ووحدةً أَوْجِبْ لَهَا)، ووحدة **الأفعال** بمعنى أنه لا تأثيرَ لغيره في فعل من الأفعال، فستأتي أيضاً في قوله: (فخالِقٌ لِعَبْدِه وما عَمِلْ).

[بيانُ الكمومِ الخمسةِ]

والحاصل: أن الوحدانيَّةَ الشاملة لوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال تنفي كموماً خمسة:

الكَمّ المتصل في الذات: وهو تركُّبُها من أجزاء.

والكَمّ المنفصل فيها: وهو تعدُّدُها بحيث يكون هناك إله ثانٍ فأكثرُ، وهذان الكمّانِ منفيّان بوحدة[1] الذات.

والكَمّ المتصل في الصفات: وهو التعدُّدُ في صفاته تعالى من جنسٍ واحدٍ؛ كقدرتين فأكثرَ، وبُحِثَ في هذا بأن الكمَّ المتصل مدارُهُ على شيءٍ ذي أجزاءٍ، ولا كذلك الصفاتُ! ويُجاب بأنهم نزّلوا كونَها قائمةً بذاتٍ واحدةٍ منزلةَ التركُّب.

والكَمّ المنفصل في الصفات: وهو أن يكونَ لغير الله صفةٌ تشبهُ صفتَهُ تعالى؛ كأن يكون لزيدٍ قدرةٌ يوجِدُ بها ويعدمُ بها كقدرته تعالى، أو إرادةٌ تخصِّصُ الشيءَ ببعض الممكنات، أو علمٌ محيطٌ بجميع الأشياء، وهذان الكمّانِ منفيانِ بوحدانية الصفات.

[ردُّ قول المعتزلة:
(إنَّ العبدَ يخلقُ أفعالَ نفسِهِ الاختياريَّةَ)]

والكَمّ المنفصل في الأفعال: وهو أن يكونَ لغير الله فعلٌ من الأفعال على وجه الإيجادِ، وإنّما ينسب الفعلُ له[2] على وجهِ الكسب والاختيار، وهذا الكمُّ منفيٌّ بوحدانية الأفعال، وفي ذلك ردٌّ على المعتزلة القائلينَ بأن العبدَ يخلقُ أفعال نفسه

---

(١) في (أ) و(ج): (بوحدانية) بدل (بوحدة).

(٢) يعني: لغير الله تعالى.

الاختياريةَ، وإنَّما لم يُكفَّروا بذلك لاعترافهم بأن إقدارَهُ عليها من الله تعالى، وبعضُهم كفَّرَهم، وجعل المجوسَ أسعدَ حالاً منهم؛ إذ المجوسُ قالوا بمُؤثِّرَيْنِ(١)، وهؤلاء أثبتوا ما لا حصرَ له(٢)، لكنِ الراجحُ عدمُ كفرهم.

وأما الكمُّ المتصل في الأفعال فإنْ صوَّرناهُ بتعدُّد الأفعال، فهو ثابتٌ لا يصحّ نفيه؛ لأن أفعاله كثيرة؛ من خلْقٍ ورزْقٍ وإحياءٍ وإماتةٍ . . . إلى غير ذلك، وإنْ صوَّرناهُ بمشاركةِ غيرِ الله له في فعلٍ من الأفعال، فهو منفيٌّ أيضاً بوحدانيَّةِ الأفعال.

ودليلُ الوحدانية بالمعنى المرادِ هنا؛ وهو وحدةُ الذات والصفات بمعنى عدمِ النظير فيهما، أنه لو تعدَّدَ الإلهُ كأن يكونَ هناك إلهانِ، لما وُجدَ شيءٌ من العالم، لكن عدمُ وجود شيءٍ من العالم باطلٌ؛ لأنه موجودٌ بالمشاهدة، فما أدَّى إليه وهو التعدُّدُ باطلٌ، وإذا بطل التعدُّد ثبتت الوحدانيةُ، وهو المطلوب.

[دليلا التواردِ والتمانعِ]

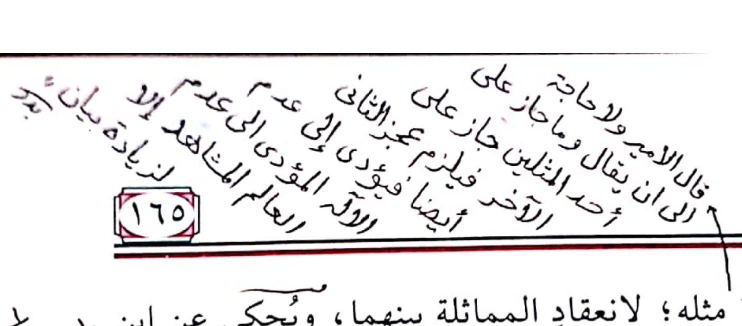
وإنما لزم من التعدُّدِ ـ كأن يكونَ هناك إلهانِ ـ عدمُ وجود شيءٍ من العالم؛ لأنهما إما أن يتفقا، وإما أن يختلفا:

فإنِ اتفقا فلا جائزٌ أن يوجداهُ معاً؛ لئلا يلزمَ اجتماعُ مؤثرينِ على أثرٍ واحدٍ، ولا جائزٌ أن يوجداهُ مرتَّباً؛ بأن يوجدَهُ أحدُهُما ثم يوجدهُ الآخرُ؛ لئلا يلزمَ تحصيلُ الحاصل، ولا جائزٌ أن يوجد أحدُهُما البعضَ والآخرُ البعضَ؛ للزوم عجزِهما حينئذٍ؛ لأنه لمَّا تعلَّقت قدرة أحدهما بالبعض سُدَّ على الآخر طريقُ تعلُّقِ قدرته به، فلا يقدرُ على مخالفته، وهذا عجزٌ، وهذا يُسمَّى **برهانَ التواردِ**؛ لما فيه من تواردهما على شيءٍ.

وإنِ اختلفا بأن أرادَ أحدُهُما إيجادَ العالم والآخرُ إعدامَهُ، فلا جائزٌ أن ينفُذَ مرادُهُما؛ لئلا يلزمَ عليهِ اجتماعُ الضدين، ولا جائزٌ أن ينفذَ مرادُ أحدهما دون الآخر؛

(١) إله الخير وسمَّوه أزدان أو يزدان ويعبرون عنه بالنور، ومن أجله استداموا وقود النار وعبدوها، وإله الشر أَهْرَمن وعنوا به الشيطان، ويعبرون عنه بالظلمة. انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٧٣).

(٢) وقد نقل العلامة القشيرية في «رسالته» عن الإمام الواسطي أنه قال: (ادعى فرعون الربوبية على الكشف، وادعت المعتزلة على الستر؛ تقول: ما شئت فعلت).



للزوم عَجزِ مَن لم ينفذْ مرادُهُ، والآخرُ مثله؛ لانعقادِ المماثلة بينهما، ويُحكى عن ابنِ رشدٍ: أنه إذا نفذَ مرادُ أحدهما دون الآخر كان الذي نفذَ مرادُهُ هو الإلهَ دونَ الآخر، وتمَّ دليلُ الوحدانية، وهذا يُسمَّى **برهانَ التمانع**؛ لتمانعِهما وتخالفِهما.

وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليلَ في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] أي: لو كانَ فيهما جِنسُ الآلهة غيرُ اللهِ، لم توجدا، لكنْ عدمُ وجودِهما باطلٌ؛ لمشاهدةِ وجودهما، فبطلَ ما أدَّى إليه؛ وهو وجودُ جنس الآلهة غيرِ الله، فثبتَ أن الله واحدٌ، وهو المطلوب، فليس المحالُ الجمعَ فقط، بل المحالُ جنسُ الآلهة غيرُ الله، و(إلا) في الآية اسمٌ بمعنى (غير)، وليست أداةَ استثناءٍ؛ لفساد المعنى حينئذٍ؛ لأن المعنى عليه، لو كان فيهما آلهةٌ ليسَ فيهم اللهُ لفسدتا، فيقتضي بمفهومه أنه لو كانَ فيهما آلهةٌ فيهم اللهُ لم تفسدا! وهو باطلٌ، والمرادُ بالفساد عدمُ الوجود كما قررتُه[(١)]، وينبني على ذلكَ أن الآيةَ حجَّة قطعيَّة[(٢)]، وهو التحقيقُ، خلافاً لما جرى عليه السعدُ من أنها إقناعيةٌ[(٣)]؛ أي: يقنعُ بها الخصم، مع كونِ التلازم فيها ليس عقليًّا؛ بناءً على تفسير الفسادِ فيها بالخروج عن النظام، وإنما لم يكن التلازمُ فيها عقليًّا على هذا لأنه لا يلزمُ حصولُ الفساد بالفعل، وقد شنَّعوا على السعد في ذلك، حتى قال عبد اللطيف الكِرْماني: (إنه تعييبٌ لبراهين القرآن، وهو كفرٌ!).

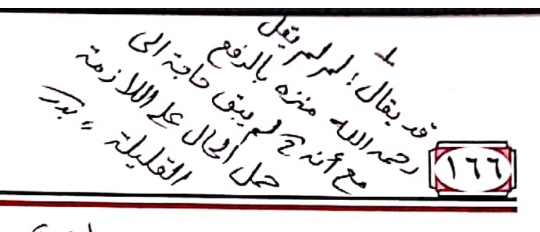
وأجابَ علاءُ الدين تلميذُ السعدِ: بأن القرآنَ يحتوي على الأدلة الإقناعيَّة لمطابقة حالِ بعضِ القاصرين.

---

(١) لا مجرد اختلال نُظُم الكون، وعلى أي حال فإثبات الوحدانية لا يتوقف على وجود العالم، بل كسائر صفات المعاني المتوقف عليها وجود العالم؛ العالم يكون دالًّا على الله وصفاته، لا أنه تعالى متوقف وجوده عليه.

(٢) أراد أنها متضمنة للحجة العقلية، فهي فضلاً عن كونها قطعية الثبوت، فهي قطعية الدلالة من حيثية هذا التضمن للحجة العقلية، أما من حيث الدلالة اللغوية، فهي ظنية من حيث لفظ الآية، وبهذا وجَّه العلامة الفرهاري في «حاشيته على السعد» قول السعد بأنها حجة إقناعية، لا يقال: إن كانت العبرة بالدليل العقلي، فأي حاجة بعدها للدليل النقلي! لأن الأحكام الاعتقادية إنما يعتدُّ بها إذا أخذت من الشرع كما حكاه العلامة الفرهاري.

(٣) انظر «حاشية السعد على النسفية» (ص ١١٨)، فالفساد عنده: هو الخروج عن النظام، وهذا ليس لازماً عن مجرَّد التعدد، بل لا بد من إضافة التخالفِ والتنازع للتعدُّد ليحصل الفساد، والآية لفظُها قد علَّق الفساد على مجرَّد التعدد؛ فلذا ـ على رأيه رحمه الله ـ لم تكن قطعية، بل إقناعية.



وتجويزُ الاتفاق إنَّما هو ببادئ الرأي، وعند التأمُّلِ لا يصحُّ صلحٌ بين إلهين؛ إذ مرتبةُ الألوهيَّة تقتضي الغلبة المطلقة، كما يشير قوله تعالى: ﴿لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١](١).

قوله: (منزَّهاً) حال من الضمير في قوله: (فواجب له . . . إلى آخره)، فالمعنى: أنه تعالى وجبَتْ له هذه الصفاتُ حالَ كونه منزَّهاً، فهي حالٌ لازمةٌ؛ مثل: دعوت الله سميعاً، وهي مؤكِّدةٌ للصفات السابقة، وكذلك جملةُ قوله: (أوصافه سنيه) فهي حال أيضاً من الضمير المذكور، فهي حالٌ مترادفةٌ، ويجوزُ أن تكون حالاً من الضمير في (منزَّهاً) فهي حالٌ متداخلةٌ.

ومعنى قوله: (سنيَّه) أنها تشبه السَّنا ـ بالقصر ـ وهو النورُ، بجامع الاهتداءِ، فيُهتدى بها؛ أي: بأثرِها؛ لأنه المشاهدُ لنا، كما يهتدى بالسَّنا الذي هو النور، فالنسبةُ على وجهِ التشبيه، وليس المرادُ أنه قامَ بها السنا وهو النورُ؛ لأن النورَ عرضٌ(٢) يستحيلُ قيامُهُ بالصفة، أو معناه: رفيعةٌ، فيكون لفظ (سنيه) مأخوذاً من السناء ـ بالمدِّ ـ بمعنى الرفعة، والمراد الرفعةُ المعنويةُ.

[تنزيهُ اللهِ تعالى عن الضدِّ والشبيهِ والشريكِ والولدِ والصديقِ]

٢٦ ـ عَنْ ضِدٍّ اَوْ شِبْهٍ شَرِيكٍ مُطْلَقَا وَوَالِدٍ كَذَا الْوَلَدْ وَالأَصْدِقَا

قوله: (عَنْ ضِدٍّ) أي: مضادٍّ له تعالى، والجار والمجرور متعلقٌ بقوله (منزهاً)، والضدانِ: هما الأمرانِ الوجوديانِ اللذانِ بينهما غايةُ الخلاف لا يجتمعان، فلو فُرضَ أن لله ضدًّا في ذاته أو صفاته، لوجب ارتفاعُ ذاته أو صفاته ارتفاعاً مطلقاً إن ثبتَ الضدُّ دائماً، أو ارتفاعاً مقيَّداً بحالة وجود الضدِّ إن لم يثبتْ دائماً؛ لأنه متى ثبت أحدُ الضدينِ، ارتفع الآخرُ، والفرضُ أنه واجبُ الوجود قديمٌ، وكذا صفاته، هذا خُلفٌ

---

(١) انظر «حاشية الأمير على عبد السلام» (ص ٧٥) وقال: (وقد ساق قصة ذلك العلامة قاسم الحنفي في «حاشية المسايرة» لشيخه الكمال بن الهمام)، وانظر أيضاً «حاشية العلامة العطار على جمع الجوامع» (٢/٤٤٨)، وممن خالف السعدَ ابنُ الهمام أيضاً.

(٢) قوله: (عرض) أي: قائم بالهواء الحالِّ في الفضاء، كما يُؤخذ من عبارة الشيخ الأمير في «الحاشية». انتهى أجهوري.

بفتح الخاء؛ أي: يستحقُّ أن يُرمى خلفَ الظهر، أو بضمها؛ أي: كذبٌ وباطلٌ كما تقدَّم (١)

قوله: (أَوْ شِبْهٍ) معطوف على (ضد)، و(أو) بمعنى الواو، وإنما عبَّرَ الناظمُ بـ (أو) لضرورة النظم، والشِبهُ والشبيهُ بمعنًى؛ كالحِبِّ والحبيبِ، وذلك المعنى: هو المساوي في أغلبِ الوجوه، والنظيرُ: هو المساوي ولو في بعضِ الوجوه، والمثيلُ: هو المساوي في جميعِ الوجوه (٢)، لكنِ المرادُ بالشبْهِ هنا: مطلقُ المشابهِ، فيشملُ كلًّا منهما، فليس له تعالى مشابهٌ في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ لوجوب مخالفتِهِ تعالى للممكناتِ ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً.

قوله: (شَرِيكٍ) معطوفٌ على (ضد) بحذف حرف العطف.

وقوله: (مُطْلَقَا)؛ أي: في ذاته أو صفاته أو أفعاله، ولا تكرارَ في كلامه؛ لأنَّ مرادَهُ بالشبه: المشابهُ من الممكنات، ومراده بالشريك: المشارِكُ من القدماء، فتغايرا، ودليلُ تنزُّهِهِ تعالى عن الشريك: هو دليلُ الوحدانية.

قوله: (وَوَالِدِ) أي: ومنزَّهاً عن والد؛ أباً كان أو أُمًّا؛ لصدق الوالد بهما، فليس منفصلاً عن غيره.

وقوله: (كَذَا الوَلَدْ) خبرٌ مقدَّم ومبتدأٌ مؤخر؛ أي: الولد كالوالد في وجوب

---

(١) تقدم قريباً (ص١٦٤).

(٢) وعند العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٧٥): (الشبيه ولو في بعض الوجوه، والنظير في أغلبها، والمثل في جميعها)، ثم قال: (وفي «شرح السعد» عند قول النسفي: «ولا يشبهه شيء» ما نصه: قال الشيخ أبو المعين في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون عن القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه إذا كان يُساويه فيه، ويَسد مسده في ذلك الباب وإن كان بينهما مخالفة بوجوه، وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، فاسدٌ؛ لأن النبي ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل»، وأراد الاستواء بالكيل لا غير، وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة، والظاهر أنه لا مخالفة؛ لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة؛ كالكيل مثلاً، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه يرفع التعدد، فكيف يُتصور التماثل؟!).

تنزُّهِ الله عنه، فليس عيسى ولداً[(١)]، بل خلقَهُ اللهُ تعالى بلا أبٍ كما خلقَ آدمَ بلا أبٍ، بل آدمُ أغربُ؛ حيث خلقه من ترابٍ بلا أبٍ ولا أمٍّ، فليس غيرُهُ تعالى منفصلاً عنه[(٢)].

قولُه: (وَالأَصْدِقَا) أي: ومنزَّهاً عن الأصدقاء، وليس الجمع مراداً، بل المرادُ الجنسُ المتحقِّق ولو في واحدٍ، ولذا قال المصنف في «كبيره»: (ويجب التنزُّه عن جنس الأصدقاء) انتهى.

والصَّدِيقُ: هو الصادقُ في ودِّهِ؛ بحيث يكون معك في الحقِّ، ويضرُّ نفسَهُ لينفعَكَ، وإذا حصل لكَ مشقةٌ من كُدْرات الزمان، شتَّت أمرَهُ ليجمعَ أمرك، كما قال بعضُهم: [من الرجز]

إنَّ صَدِيقَ الحَقِّ مَنْ كَانَ مَعَكْ ... وَمَنْ يَضُرُّ نَفْسَهُ لِيَنْفَعَكْ

وَمَنْ إذَا رَيْبُ الزَّمَانِ صَدَّعَكْ ... شَتَّتَ فِيكَ شَمْلَهُ لِيَجْمَعَكْ

وهو نادرٌ جدًّا في هذا الزمان.

والمحالُ أن يكون للهِ صديقٌ على الوجه المعتاد؛ مِن أن كلًّا يعاونُ صاحبه وينفعُهُ، فلا ينافي أن يكون للهِ صديقٌ بمعنى المخلِصِ في عبادته تعالى، لكن لا يجوزُ أن يُطلقَ: صديقُ اللهِ؛ لأنه لم يردْ، مع أنه يوهمُ المعنى المحال.

وكما أنه يستحيلُ على الله الأصدقاءُ، يستحيلُ عليه الأعداءُ على الوجه المعتاد؛ من أن كلًّا يؤذي الآخرَ ويضرُّهُ، فلا ينافي أن يكونَ لله عدوٌّ بمعنى المخالفِ لأمرِهِ، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ﴾ [فُصِّلَت: ١٩].

---

(١) ومعنى قوله تعالى في حق سيدنا عيسى عليه السلام: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النِّسَاء: ١٧١] ناشئ عنه خلقاً؛ نظير قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجَاثِيَة: ١٣].

(٢) وإطلاق لفظ البنوَّة بالمعنى اللغوي المجازي صحيح فيها، ولكن لم يرد شرعاً، ولكنْ ورد إشارة إليه في قوله سبحانه وتعالى: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المَائِدَة: ١٨] والمعنى: كأبنائه في القرب والمنزلة، وهو كأبينا في الرحمة والشفقة، كما قاله الجلال السيوطي في «تفسيره»، وعليه لا يكفر إلا معتقد الجزئية عند هذا الاستعمال.

[سورةُ الإخلاصِ وسببُ نزولِها]

والأصلُ القاطعُ في ذلك المؤكِّدُ للدليل العقلي: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] إلى آخر السورة التي تُسمَّى سورةَ الإخلاص، وسببُ نزولها: أن المشركين سألوا النبيَّ ﷺ عن ربِّهِ وقالوا: صفْ لنا ربَّك؛ أمِنْ ذهبٍ أو مِنْ فِضَّةٍ؟ وقد نفَتْ هذه السورةُ أنواعَ الكفرِ الثمانيةَ؛ لأنَ قولَه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] نَفَى الكثرةَ والعدد، وقولَه: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]-وهو الذي يقصدُ في الحوائج- نَفَى القِلَّةَ والنقص، وقولَه: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] نَفَى العلة والمعلولية؛ أي: أن يكون علَّةً لغيره، أو أن يكون معلولاً لغيره؛ وقولَه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] نَفَى الشَّبيه والنظير[١].

وفي الآية السابقة إشكالٌ مشهورٌ؛ وهو أن الكاف بمعنى مثل، فيصير المعنى: ليس مثلَ مثلِهِ شيءٌ، فالمنفيُّ مثلُ المثلِ، فتوهمُ الآيةُ حينئذٍ وجودَ المثل![٢]

وأُجيب عن ذلك بأجوبة:

منها: أن الكاف صلةٌ؛ أي: زائدةٌ لتأكيد نفي المثل؛ فالمعنى: انتفى المثلُ انتفاءً مؤكَّداً.

ومنها: أن المثلَ بمعنى الصفة، فالمعنى: ليس كصفةِ اللهِ شيءٌ[٣].

ومنها: أن الآية من باب الكناية؛ على حدِّ (مثلُكَ لا يبخلُ)[٤] تريدُ: أنت

---

(١) والمتأمِّلُ فيها لا يخفى عليه تضمُّنُها للصفات السلبية الخمسة.

(٢) قال العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص ٧٧): (وقدم هذا التنزيه لئلا يُتوهم من السمع والبصر المشابهة للمألوف)، فالآية جمع بين التنزيه والإثبات للصفات.

(٣) ومن استعمال المثل بمعنى الصفة قوله جل وعز: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩]، أو يكون بمعنى الذات؛ فيكون المعنى: ليس كذاته تعالى شيء.

(٤) قوله: (على حد مثلك . . . إلخ) بيان جريان الكناية في (مثلك لا يبخل) أنه يلزم من نفي البخل عن مثل المخاطب نفيه عن المخاطب؛ إذ لو ثبت للمخاطب بخلٌ مع انتفائه عن مثله لخرجا عن المماثلة، والفرض أنهما مِثْلان، ووجه الخروج عن المماثلة أن المثلَين هما المتساويان من كل الوجوه، ولا مساواة عند ثبوت البخل للمخاطَب مع انتفائه عن غيره، وبيان الكناية في الآية على =

لا تبخلُ، ووجهُ كونها من باب الكناية: أنه يلزم من نفي مثلِ المثلِ نفيُ المثل؛ لأنه لو فُرضَ وجودُ المثل، لكان اللهُ مثلاً لذلك المثل[1]، وهو لا يصحُّ نفيهُ لوجوبِ وجوده، وقد دلَّتِ الآيةُ على نفيِ مثلِ المثل، فلزمَ من ذلك نفيُ المثل، وهذا هو المرادُ، فالقصدُ نفيُ مثلِهِ تعالى بأبلغِ وجهٍ؛ إذ الكنايةُ أبلغُ من التصريح؛ لتضمُّنِها إثباتَ الشيء بدليل[2].

[ج. صفات المعاني سبعٌ

١. صفةُ القدرةِ ودليلُها]

٢٧ ـ وَقُـــدْرَةٌ إِرَادَةٌ وَغَـــايَـــرَتْ أَمْراً وَعِـلْـماً وَالـرِّضَـا كَـمَـا ثَـبَـتْ

قوله: (وَقُدْرَةٌ) لما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية، شرع يتكلم على صفات المعاني مُقدِماً لها على الصفات المعنوية لكونها كالأصل لها، والإضافةُ في صفات المعاني للبيان، فالمراد الصفات التي هي المعاني، ويصح أن تكون على معنى (من)، كما نص عليه السُّكتاني وسيدي يحيى الشاوي، وقد نصَّ عليه أيضاً في «شرح الوسطى»[3]، فالمعنى: صفات من المعاني باعتبار المعاني من حيث هي الشاملة لكل موجودٍ من صفات القديم والحادث كالبياض ونحوه، ووقع في بعض العبارات: ولا يصح أن تكون على معنى (من)، قال العلامة الأمير: (ولا وجه له، فلعله تحريفٌ) انتهى.

والمعاني: جمع معنى، وهو لغةً ما قابل الذات، فيشمل النفسية والسلبية،

= هذا الحد؛ أن يقال: يلزم من نفي المماثلة بين الشيء وبين مِثْل الله نفيها بين الشيء وبين الله، إذ لو ماثل الشيءُ الله ولم يماثلْ مِثْل الله لخرجَا عن المماثلة، والفَرْض أنهما متماثلان، وقول المحشي: (ووجه كون الآية من باب الكناية . . . إلخ) توجيهٌ آخرُ لجعل الآية من باب الكناية كما يُستفاد من «حاشية الأمير على عبد السلام»، والله أعلم. انتهى أجهوري.

(١) فهو كقولنا: ليس لأخي زيد أخٌ؛ أي: لا أخ لزيد أصلاً.

(٢) وبهذا يتم الحديث عن صفات السلوب الخمسة التي أثبتها عامة الإسلاميين والفلاسفة، واقتصر عليها المعتزلة مع صفة الوجود، وأعظمها صفة القدم التي تجمع إليها سائرها كما رأيت.

(٣) انظر «شرح الوسطى» للسنوسي (ص ١٤١).

واصطلاحاً كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً، ككونه قادراً؛ فإنه لازمٌ للقدرة[١]، وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان، لكنهم لاحظوا الوجودي أصلاً لغيره.

وبدأ المصنف من صفات المعاني بالقدرة لظهور تأثيرها فقال: (وقدرةٌ)؛ أي: وواجبٌ له قدرةٌ، فهو معطوف على الوجود، وهي لغةً: القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف في «كبيره»، وعرفاً: صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته تعالى يتأتى بها إيجادُ كلِّ ممكنٍ وإعدامه على وفق الإرادة، وهذا رسمٌ لا حدٌّ حقيقيٌّ، وهكذا سائر التعاريف المذكورة للصفات؛ لأنَّه لا يَعْلَم كُنْهَ ذاته وصفاته ـ أي: حقيقة ذلك ـ إلا هو.

[تعلقاتُ القدرةِ]

وفي قولنا: (يتأتى بها إيجاد كلِّ ممكنٍ وإعدامُهُ) إشارةٌ إلى تعلقها الصُلوحيِّ القديمِ، ويُقال له: الصَلاحي القديم، وهو صلاحيتها في الأزَل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال، وتتعلَّقُ بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا، وباستمرار الوجود بعد العدم، وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضةٍ في هذه الثلاثة، بمعنى أن الممكن في قبضةِ القدرةِ، فإنْ شاء الله أبقاه على عدمه أو على وجوده، وإنْ شاء أوجده أو أعدمه، وتتعلَّقُ بإيجادنا بالفعل بعد العدم السابق، وبإعدامنا بالفعل بعد الوجود، وبإيجادنا بالفعل حين البعث تعلُّقاً تنجيزيًّا حادثاً في هذه الثلاثة، فأقسام تعلقات القدرة سبعةٌ تفصيلاً:

صُلوحيٌّ قديمٌ، وتعلقات القبضة ثلاثة، والتعلقات التنجيزية ثلاثة؛ فالجملة ما ذكر كما وضحه شيخنا[٢] في رسالته، وأما العدم الأزلي فلا تتعلَّقُ به القدرة لأنه واجبٌ.

وذهب الأشعريُّ إلى أنها لا تتعلق بإعدامنا بعد وجودنا، بل إذا أراد الله عدم الممكن قطع عنه الإمدادات فينعدم بنفسه، كالفتيلة إذا قطع عنها الزيت، انطفأت

---

(١) في (ب): (القدرة).

(٢) هو أستاذ الباجوري محمد بن شافعي الشافعي، وقيل: شافع المعروف بالفضالي فقيه مصري شافعي، توفي سنة ١٢٣٦ هـ، من مصنفاته: «كفاية العوام فيما يجب عليهم من الكلام»، رسالة في «لا إله إلا الله». انظر «الأعلام» (٦/ ١٥٥).

بنفسها. وفي قولنا: (بها) إشارةٌ إلى أن التأثير حقيقةً للذات، وإسنادَ التأثير إلى القدرة مجازٌ لكونها سبباً فيه، ويحرمُ أن يُقال: القدرةُ فَعَّالةٌ، أو انظرْ فعلَ القدرة، أو نحو ذلك، لما فيه من إيهام أنها المؤثرةُ بنفسها، فإنَّ قَصْدَ ذلك كفر، والعياذُ بالله تعالى.

ويخرج بقولنا: (كلُّ ممكنٍ) الواجبُ والمستحيلُ فلا تتعلَّقُ بكلٍّ منهما؛ لأنَّها إنْ تعلقت بالواجب فلا يصح أن تعدمه لأنه لا يقبل العدم، ولا يصح أن توجده لأنه يلزم منه تحصيل الحاصل، وإن تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك.

وما في «اليواقيت»(١) للشعرانيِّ عن ابن العربي: (أنه تعالى يقدر على خلق المحال عقلاً، وأنه دخل الأرض المخلوقة من بقية خميرةِ طينةِ آدمَ، وهي مدينةٌ إنما تدخلُها الأرواح، فرأى فيها ذلك بعينه . . .) كلامٌ لا يجوز اعتقاد ظاهره، وقد نُقل أنه مدسوسٌ عليه.

وقد شنَّع السنوسيُّ في «شرح الصغرى» على ابن حَزْم في قوله: (الله قادرٌ أن يتخذَ ولداً وإلا كان عاجزاً)، ولم يَعْقِلْ أن العجز إنما يكون إذا كان المتعلَّق من وظائف القدرة، بأن كان يقبلُ الوجودَ لذاته، ويلزمُ عليه أن المولى قادرٌ على إعدام قدرته، بل وعلى إعدام ذاتِه، وفي ذلك غايةُ الفساد.

وقد سأل إبليس إدريس: هل يقدر المولى أن يدخل الدنيا في قِشرة البُنْدُقَة؟ فنخسه في عينه بالإبرة ففقأها، قال بعضهم: وأرجو أن تكون اليمنى، وقال له: إن المولى قادرٌ أن يدخل الدنيا في سَمِّ الخِياط، بمعنى أنه يُصغِّر الدنيا أو يُوسِّع سَمَّ الخِياط وإلا كان مُحالاً، فإنَّ تداخلَ الأجرام المتكاثفة واجتماعَها في حيزٍ واحدٍ مستحيلٌ، وإنما لم يفصلْ سيدُنا إدريس الجواب لإبليس لأنه متعنِّتٌ، وشأن المتعنِّت الزجرُ، وإنما فقأ عينه لأنه أراد بهذا السؤال إطفاءَ نور الإيمان، فأطفأ نورَ بصره؛ لأنَّ الجزاءَ من جنس العمل.

ومعنى قولنا: (على وَفق الإرادة) أن ما خصَّصه الله بإرادته أبرزه بقدرته، فتعلق الإرادة لكونه أزليًّا، سابق على تعلُّق القدرة لكونه تنجيزيًّا حادثاً، فالترتيب بين التعلقين لا بين الصفتين؛ لأن القديم لا ترتيب فيه وإلا كان المتأخر حادثاً، ودليل وجوب

---

(١) «اليواقيت والجواهر» للشعراني (١/ ٩٠).

القدرة له تعالى أن تقول: الله صانعٌ قديمٌ له مصنوعٌ حادثٌ، وكلُّ من كان كذلك تجب له القدرة، فالله تجبُ له القدرةُ.

[٢. صفةُ الإرادةِ ودليلُها]

قوله: (إرَادَةٌ) معطوفٌ على (الوجودُ) بحذف حرف العطف؛ أي: واجبٌ له إرادةٌ، ويرادفها المشيئة وهي **لغةً** مطلقُ القصد، **وعرفاً** صفةٌ قديمةٌ زائدةٌ على الذات قائمةٌ به تُخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه، وهو الممكنات الستة المنظومة في قول بعضهم: [من الرجز]

الـمُـمْـكِـنـاتُ الـمُـتَـقـابِـلاتُ ... وُجـودُنـا والـعَـدَمُ الـصِّـفـاتُ
أَزْمِـنَــةٌ أَمْـكِـنَـةٌ جِـهـاتُ ... كَـذَا الـمَـقَـادِيـرُ رَوى الـثِّـقـاتُ

ومعنى كونها متقابلاتٍ، أنها متنافياتٌ؛ فالوجود يقابل العدم وبالعكس، فهما **قسمٌ أولٌ**، وبعض الصفات يقابل بعضاً، فكونه أبيض مثلاً يقابل كونه أسود، وهذا **قسمٌ ثانٍ**، وبعض الأزمنة تقابل بعضاً، فكونه في زمن الطوفان مثلاً يقابل كونه في زمن سيدنا محمد ﷺ، وهذا **قسمٌ ثالثٌ**، وبعض الأمكنة يقابل بعضاً، فكونه في مكان كذا كـ(مصرَ) يقابل كونه في مكان غيره كـ(بُولاق)، وهذا **قسمٌ رابعٌ**، وبعض الجهات يقابل بعضاً، فكونه في جهة المشرق يقابل كونه في المغرب، وهذا **قسمٌ خامسٌ**، وبعض المقادير يقابل بعضاً، فكونه طويلاً مثلاً يقابل كونه قصيراً وهذا **قسمٌ سادسٌ**.

وفي قولنا: (قديمة) ردٌّ على الكرّامية حيث قالوا بأنها صفةٌ حادثةٌ قائمةٌ بالذات، وفي قولنا: (زائدة على الذات) ردٌّ على ضِرَارٍ من المعتزلة، حيث قال: إنّها نفسُ الذات، وفي قولنا: (قائمة به) ردٌّ على الجُبَّائِي من المعتزلة، حيث قال: إنَّها صفةٌ قائمةٌ لا بمحلٍّ، وفيه ردٌّ أيضاً على النجّار حيث قال: (إنها صفة سلبية)، وفسرها بعدم كون الفاعل ساهياً أو مُكرَهاً، والصفة السلبية لا قيام لها لكونها أمراً عدميًّا، وذهب الكَعْبِيُّ ومعتزلة بغداد إلى أن إرادته تعالى لفعل غيره: أمره به، ولفعله: علمه به، وذهب بعضهم إلى أنها الرضا، وسيأتي الرد عليهم بقوله: (وغايرت أمراً . . . إلخ).

[تعلقاتُ الإرادةِ]

وفي قولنا: (تخصص الممكن) إشارة للتعلق التنجيزي القديم؛ وهو تخصيص الله الشيء أزلاً بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في الخارج.

ولها تعلق[1] صلوحي قديم: وهو صلاحيتها في الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلاً أيضاً، وبعضهم[2] جعل لها تعلقاً تنجيزيًّا حادثاً: وهو تخصيص الله الشيء بما تقدم عند إيجاده بالفعل، لكن التحقيق[3] أن هذا إظهارٌ للتعلق التنجيزي القديم، لا تعلق مستقل.

---

(١) قوله: (ولها تعلق . . . إلخ) معنى ذلك أن الله خصص في الأزل وجود الشيء على عدمه؛ أي: رجَّح وجوده على عدمه، وكان يتأتى له في الأزل أن يرجح بإرادته عدمَه على وجوده، لكنه ترك ترجيح العدم على الوجود، ورجَّح في الأزل الوجود على العدم، وحاصل ذلك أن إرادة الله في الأزل صالحةٌ لترجيح كلٍّ من الوجود والعدم، وفي حال تلك الصلاحية ثابت بالفعل ترجيح الوجود على العدم، ولا منافاة بين الصلاحية وبين ثبوت الترجيح بالفعل؛ لأن معناها أنه تعالى كان يتأتى له أن يرجح العدم على الوجود، وهذا التأتي لا يمنع من ترجيح الطرف الآخر بالفعل، وما تشعر به هذه العبارات من أن الترجيح الأزلي حادثٌ . . . غيرُ مرادٍ. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (وبعضهم . . . إلخ) معنى ذلك أن الله تعالى يخصص الشيء عند وجوده، بأن يرجح وجوده على عدمه ترجيحاً آخر، غيرَ الترجيح الأزلي مع بقاء الترجيح الأزلي؛ لأن القديم لا ينعدم، فاجتمع عند وجوده ترجيحان، وهذا نظير ما قالوه: من أن الموجودات مكنشفة لله بعلمه انكشافاً تامًّا، ومع ذلك فهي مكنشفة له أيضاً بسمعه، وكذا ببصره انكشافاً تامًّا، فكما لم يُغنِ الانكشاف بالعلم عن الانكشاف بالسمع والبصر، كذلك هنا لا يغني الترجيح الأزلي عن الترجيح الحادث، وإن كان بعيداً عن العقل. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (لكن التحقيق . . . إلخ) صاحب هذا التحقيق يُسلم أن هناك تخصيصاً حادثاً، لكنه ليس مستقلًّا عن الأول، بل هو مظهر له، هذا معنى كلام المحشي، ويَرِد عليه أن هذا التخصيص الحادث مغايرٌ للتخصيص القديم قطعاً، وحيث كان مغايراً له كان مُستقلًّا، ولم يظهرِ المراد بعدم استقلاله ، فهذا التحقيق غير ظاهرٍ؛ بل الظاهر إنكار التخصيص الحادث بالكلية، وإظهار التخصيص القديم إنما هو بتعلق القدرة الذي هو الإيجاد والإعدام، انتهى. ثم رأيت في «حاشية الشرقاوي على الهدهدي» ما يُؤيد هذا الظاهر، حيث قال فيها: (وبعضهم نفى التنجيزي الحادث استغناءً عنه بالتنجيزي القديم). انتهى أجهوري.

وخرج بالممكن: الواجب والمستحيل، فلا تتعلق بهما الإرادة كالقدرة، وشمل الممكنُ: الخيرَ والشرَّ، خلافاً للمعتزلة القائلين بأن إرادة الله لا تتعلق بالشرور والقبائح.

وحُكي أن القاضي عبدَ الجبار الهَمْداني دخل على الصاحب ابن عَبّاد وعنده الأستاذ أبو إسحاقَ الإسفراييني، فلما رأى الأستاذَ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، فقال عبد الجبار: أفيريدُ ربنا أن يُعصى؟ فقال الأستاذ: أفيُعصَى ربنا كُرهاً؟ فقال عبد الجبار: أرأيتَ إن منعني الهدى وقضى عليّ بالرَّدى، أحسن إليَّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فهو يخصُّ برحمته من يشاء.

واختلف العلماء في جواز نسبة فعل الشرور والقبائح[1] إليه تعالى، والراجح جواز ذلك في مقام التعليم لا في غيره، وهذا الخلاف جارٍ أيضاً في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى، والأصح الجواز في مقام التعليم لا في غيره، فلا يجوز أن يقال: الله خالق القردة والخنازير، وسبحان من رزق الهدهد ومن دبّب الشوك، إن لم يكن في مقام التعليم.

والدليل على وجوب الإرادة له تعالى أن تقول: الله صانع للعالم بالاختيار، وكل من كان كذلك يجب له الإرادة، فالله تجب له الإرادة، وأيضاً فقد اتفق كلٌّ على إطلاق القول بأنه تعالى مريدٌ، وشاع ذلك في كلامه وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام.

ولا يفهم من قولنا: (مريد) بحسب اللغة إلا ذاتٌ ثبت لها الإرادة، إذ لا يُتعقل مريد بلا إرادة، وإن نازع في ذلك المعتزلة.

[الفرقُ بين الإرادةِ وكلٍّ مِنَ الأمرِ والعلمِ والرضا]

قوله: (وَغَايَرَتْ أَمْراً) أي: خالفت وباينت الإرادة أمراً، بمعنى أنها ليست عينه ولا مستلزمة له، فقد يريد ويأمر كإيمان من علم الله منهم الإيمان، فإنه تعالى أراده

(١) في (أ) و(ج): (الشر والقبيح) بدل (الشرور والقبائح).

منهم وأمرهم به، وقد لا يريد ولا يأمر كالكفر من هؤلاء، فإنه تعالى لم يرده منهم ولم يأمرهم به، وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم إيمانهم، وكالمعاصي فإنه أراد ذلك ولم يأمر به، وقد يأمر ولا يريده كإيمان هؤلاء؛ فإنه أمرهم به ولم يرده منهم، وإنما أمرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمةٍ يعلمها سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فالأقسام أربعة.

وغرض المصنف بذلك الردُّ على من زعم من المعتزلة أن إرادته تعالى لفعل غيره أمره به. والمراد الأمرُ النفسيُّ لا اللفظيُّ؛ لأنَّ مغايرتها للأمر اللفظيِّ في غاية الظهور فليس فيه خلافٌ، وإنما الخلاف في الأمر النفسي وهو اقتضاءُ ـ أي: طلب ـ الفعل الذي ليس بكَفٍّ؛ أي: ترك أو الفعل الذي هو كفٌّ إذا كان مدلولاً عليه بنحو: كُفَّ كـ(اتركْ)، بخلاف الكفِّ المدلول عليه بغير نحو: كُفَّ كـ(لا تفعل)، فليس بأمرٍ بل نهيٌ، فتحصَّل أن الأمر تحته صورتان:

الأولى: طلبُ الفعلِ غيرِ الكفِّ كالصلاة.

والثانية: طلبُ الفعلِ الذي هو كفٌّ المدلولُ عليه بنحو: كُفَّ.

وأما النهي فتحته صورةٌ واحدةٌ، وهي طلبُ الكفِّ المدلولُ عليه بغير نحو: كُفَّ كـ(لا تفعلْ).

[٣. صفةُ العلمِ ودليلُها]

قوله: (وَعِلْماً) أي: وغايرت الإرادة علماً بمعنى أنها ليست عينَ العلم، ولا مستلزمة له؛ لتعلق العلم بالواجب والمستحيل كالجائز[١]، ولا تتعلق الإرادة إلا بالجائز، وغرضه بذلك الردُّ على من زعم من المعتزلة أن إرادته تعالى لفعله علمه به، فردّ بمغايرة الإرادة للأمر وللعلم على الكعبي ومعتزلة بغداد في قولهم: (إن إرادته تعالى لفعل غيره أمره به، وإرادته لفعله علمه به)، كما قاله المؤلف في «كبيره».

وقوله: (وَالرِّضَا) أي: وغايرت الإرادةُ رضاه تعالى؛ وهو قبولُ الشيء والإثابةُ عليه، وغرضه بذلك الردُّ على من فسَّر الإرادة بالرضا، فإن الإرادة قد تتعلَّقُ بما لا يرضى به الله تعالى، كالكفر الواقع من الكفار؛ فإنه تعالى أراده ولا يرضى به.

---

(١) في (ب): (والجائز).

قوله: (كَمَا ثَبَتْ) أي: كالتغاير الذي ثبت، لا يُقال: فيه اتحادُ المشبه والمشبه به؛ لأنا نقول: المعنى وغايرت ما ذكر شرعاً كما ثبت عقلاً، فالتغايرُ المستفادُ من الدليل الشرعيِّ مشبه، والتغاير الثابت بالدليل العقلي مشبه به، أو يقال: المشبه هو التغاير المذكور في كلام المصنف، والمشبه به هو التغاير الثابت عند أهل السنة، ويصح أن تكون الكاف للتعليل، و(ما) واقعة على الدليل، فيكون المعنى: للدليل الذي ثبت عقلاً.

[٣. صفةُ العلمِ ودليلُها]

٢٨ ـ وَعِلْمُهُ وَلا يُقَالُ: مُكْتَسَبْ فَاتْبَعْ سَبِيلَ الحَقِّ وَاطْرَحِ الرِّيَبْ

قوله: (وَعِلْمُهُ) معطوفٌ على الوجودُ؛ أي: وواجبٌ له علمه، وما قاله الشارح فهو حلُّ معنى لا حلُّ إعرابٍ كما تقدم نظيره، وهو (صفةٌ أزليةٌ متعلِّقةٌ بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي به من غير سَبْق خفاءٍ).

[تعلقات صفة العلم]

وقولنا: (متعلقة بجميع . . . إلخ) فيه إشارةٌ إلى تعلق العلم بجميع الأشياء تعلُّقاً تنجيزيًّا قديماً، فيعلمُ اللهُ سبحانه وتعالى الأشياء أزلاً على ما هي عليه؛ وكونُها وُجِدتْ في الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل، أطوار في المعلومات لا توجب تغيراً في تعلق العلم، فالمتغير إنما هو صفةُ المعلوم لا تعلقِ العِلم، وليس له تعلقٌ صُلوحيٌّ ولا تنجيزيٌّ حادثٌ، وإلا لزم الجهل؛ لأنَّ الصالحَ لأنْ يعلمَ: ليس بعالمٍ، والتنجيزيّ الحادث يستلزم سبق الجهل، هذا ما عليه السَّنوسيُّ ومن تَبِعه، وهو الصحيح، وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات:

تنجيزيٌّ قديمٌ بالنسبة لذات الله وصفاته.

وصلوحيٌّ قديمٌ بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده، فإن العلمَ صالحٌ لأن يتعلق بوجوده ولم يتعلق بوجوده بالفعل؛ لأنَّ علم وجود الشيء قبل وجوده جهلٌ؛ نعم علمه بأنه سيكون تنجيزي قديم، وأما قولُ الأولين: لو كان له تعلُّقٌ صلوحيٌّ لزم الجهل لأن الصالحَ لأنْ يعلمَ ليس بعالمٍ، فجوابُهُ أن ثبوت الوجود لزيدٍ بالفعل لا يصلح أن يكون

معلوماً قبل وجوده بالفعل، وعدمُ تعلُّقِ العلم بشيءٍ لا يصلح أن يكون معلوماً، لا يعدُّ جهلاً، كما أن عدم تعلُّقِ القدرة بالمستحيل، لا يعدُّ عجزاً.

وتعلُّقٌ تنجيزيٌّ حادثٌ بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل، لكن الحق أنه ليس له إلا تعلق تنجيزي قديم.

فيعلم المولى الأشياءَ أزلاً إجمالاً وتفصيلاً(١)، ويعلم الكلّيات والجزئيات، وكفرت الفلاسفة حيث أنكروا علمه تعالى بالجزئيات، كما كفرت بإنكار حدوث العالم وحشر الأجساد، فقد كفرت بثلاثة(٢)، كما قال بعضهم: [من الكامل]

بِثَلاثَةٍ كَفَرَ الفَلاسِفَةُ العِدَا ... إِذْ أَنْكَروها وَهْيَ حَقًّا مُثْبَتَهْ
عِلْمٌ بِجُزْئِيٍّ، حُدُوْثُ عَوالِمٍ ... حَشْرٌ لِأَجْسَادٍ وكَانَتْ مَيِّتَهْ

ويَعلم سبحانه وتعالى ما لا نهاية له ككمالاته، وأنفاسِ أهلِ الجنة، فيعلمها تفصيلاً، ويعلم أنه لا نهايةَ لها، وتوقف التفصيل على التناهي إنما هو بحسب عقولنا، ودخل في ذلك علمه، فيعلمُ بعلمه أن له علماً.

والتعريف الذي ذكرناه أولى من التعريف الذي ذكره الشارح وغيره، وهو قوله: (صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته تعالى تنكشفُ بها المعلومات عند تعلُّقِها بها)؛ لأن هذا التعريف مُعترَضٌ من وجوه:

منها أن قوله: (تنكشف) يقتضي سبق الجهل؛ لأن الانكشاف ظهور الشيء بعد الخفاء، ومنها أن المعلومات جمعُ معلومٍ؛ وهو مشتقٌّ من العلم، والمشتقُّ متوقفٌ على المشتقِّ منه، كما أن العلم متوقفٌ على معرفة المعلوم؛ لأنه أُخذ في تعريفه، فكلٌّ منهما متوقفٌ على الآخر، فجاء الدور.

ومنها أن قوله: (المعلومات) يقتضي أنها منكشفةٌ قبل الانكشاف، فيلزم تحصيل الحاصل.

---

(١) انظر كلاماً نقله العلامة العطار في «حاشيته على جمع الجوامع» (٢/ ٤٥٥) حاصله التنزُّه عن وصف علمه تعالى بالإجمالي والتفصيلي.

(٢) قال العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ٢٩): (وبقي رابع؛ وهو إثبات التعليل، وخامس؛ وهو إثبات التأثير للعقول العشرة، وكأنهم لم يعدوهما لفظاعتهما)، ثم قال بعد التقرير: (بقي أمور؛ كعدم قبول الأفلاك الخرق والالتئام المنافي لـ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ﴾).

وأجيب عن **الأول**: بأن المراد بالانكشاف هنا ظهورُ الشيء من غير سبق خفاءٍ.

وعن **الثاني** بأن المشتق منه هو العلم الذي هو المصدر، والمعرَّف بمعنى الصفة، وبأن الجهة منفكَّةٌ؛ لأن توقف العلم على المعلوم من حيث المعرفةُ، وتوقُّف المعلوم على العلم من حيث الاشتقاقُ.

وعن **الثالث** بأن المراد بالمعلومات الأمور من غير نظرٍ لوقوع العلم عليها، وبه يندفعُ الدورُ أيضاً، وبأن المراد بالمعلومات ما من شأنها أن تُعلم، وكان الأولى حَذفُ قوله: (عند تعلقها بها)؛ لأنه يقتضي أن العلم تارةً يتعلق بالمعلومات، وتارةً لا يتعلق بها، وليس كذلك؛ لأن علم الله متعلِّقٌ بالمعلومات أزلاً وأبداً.

والدليل على وجوب العلم له تعالى أن تقول: اللهُ فاعلٌ فعلاً مُتقَناً مُحكماً بالقصد والاختيار، وكلُّ من كان كذلك يجب له العلم، فاللهُ يجبُ له العلمُ.

فإن قيل: إن هذا الدليل إنما يفيد علمه بالجائزات فقط، فما الدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات؟

أجيب بأن دليل ذلك دليلُ عدم افتقاره للمخصص؛ لأنه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان مُحتاجاً لمن يُكمِلُهُ، فيلزم أن يكون حادثاً فيفتقرُ للمخصص، وقد تقدَّم دليلُ عدم افتقاره للمخصص.

قوله: (**وَلا يُقَالُ: مُكْتَسَبْ**) أي: ولا يجوز شرعاً ولا عقلاً أن يطلق على علمه أنه مُكتسبٌ(١)، وهذا ربَّما يُوهم أن النهي عن القول والإطلاق مع صحة المعنى، وليس كذلك، ولعل تفسير القول بالاعتقاد هنا أحسن، وعليه فالمعنى: ولا يجوز أن يعتقد أن علمه مُكتَسَبٌ لاستحالته؛ لأن الكسبي **عرفاً**: هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال، فإذا أقمت دليلاً على حدوث العالم بأن قلت: العالمُ متغيرٌ، وكلُّ متغيرٍ

---

(١) قال إمامنا الغزالي في «المقصد الأسنى» (ص ٨٧) في بيان الفرق بين علم الحادث وعلمه جل وعز: (علم الله سبحانه وتعالى بالأشياء غيرُ مستفادٍ من الأشياء، بل الأشياءُ مستفادةٌ منه، وعلم العبد بالأشياء تابعٌ للأشياء وحاصلٌ بها، وإن اعتاصَ عليك فهْمُ هذا الفرق، فانسبْ علمَ متعلِّم الشطرنجِ إلى علمِ واضعِهِ؛ فإن علمَ الواضع هو سببُ وجود الشطرنج، ووجودُ الشطرنج هو سببُ علمِ المتعلِّم، وعلمُ الواضع سابقٌ على الشطرنج، وعلم المتعلِّم مسبوقٌ ومتأخِّر، فكذلك علمُ الله عز وجل بالأشياء سابقٌ عليها وسببٌ لها، وعلمنا بخلاف ذلك).

حادثٌ، يُنتِج: العالم حادثٌ، فالعلم بحدوث العالم حاصلٌ عن نظرٍ واستدلالٍ، فهو كسبيٌّ.

وقيل: الكسبيُّ هو ما تعلقت به القدرة الحادثة.

وعلى هذا التعريف فيشمَل العلمَ الضروريَّ الحاصلَ بالحواس كالعلم الحاصلِ بالإبصار أو بالشم، بخلافه على التعريف الأول؛ وعلى كلٍّ من التعريفين لا يُقال لعلم الله: كسبيٌّ؛ لأنَّه يلزم منه قيامُ الحوادث بذاته تعالى، ويلزم منه أيضاً سبق الجهل في حقِّه تعالى، وهو محالٌ؛ وما ورد ممَّا يوهم اكتساب علمه تعالى كقوله جلَّ مِنْ قائلٍ: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾ [الكهف: ١٢][1] مؤولٌ على أن المراد -والله أعلم- ليظهر لهم متعلَّقُ علمنا، أو أن المراد بـ (نَعْلَم) مفتوحِ النون واللام (نُعْلِم) مضموم النون ومكسور اللام؛ كما قاله الشيخ الملّوي، ومما لا يقال: إنه من باب تنزيل المتكلم منزلة من لم يعلم، وإن ذكره في «اليواقيت» عن ابن العربي، ولا أظنه إلا مدسوساً على الشيخ.

فإن قيل: ظاهر الآية التعليل مع أن أفعال الله لا تعلّل، أجيب بجعل لامه للعاقبة والفائدة، فالآية أوهمت أن علمه مكتسبٌ، وقد علمت جوابه، وأوهمت تعليل فعله، وقد علمت جوابه، فالكلام في مقامين، وإن أوهم كلام الشارح خلافَهُ.

واعلم أنه كما لا يقال: علمه مكتسبٌ، لا يقال: علمه ضروريٌّ ولا نظريٌّ ولا بديهيٌّ:

أما الضروريُّ فهو وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظرٍ واستدلالٍ، وهو صحيحٌ في حقِّه تعالى، لكن يطلق أيضاً على ما قارنته الضرورة، فيمتنع أن يُقال: علمه ضروريٌّ خوفاً من توهُّم هذا المعنى[2].

وأما النظريُّ فهو ما توقف على النظر والاستدلال، فهو مرادفٌ للكسبي على تعريفه الأول، فيمتنع أن يقال: علمه نظري لاستلزامه الحدوث كما مرَّ في الكسبي.

---

(١) قوله: (ثم بعثناهم . . . إلخ) في «الجلالين» أن (بعثناهم) بمعنى أيقظناهم، وأحصى فعل ماض بمعنى ضبط. انتهى أجهوري.

(٢) انظر بحث امتناع إطلاق العلم الضروري والبديهي وما شاكل عليه سُبحانه عند العلامة السنوسي في «شرح الكبرى» (ص ٢٦٠).

وأما **البديهيُّ** فهو وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظرٍ واستدلالٍ، فيكون مرادفاً للضروري على أحد معنييه، لكن يطلق أيضاً على العلم الحاصل للنفس بغتةً، يقال: (بَدَهَ النفسَ الأمرُ) إذا أتاها بغتةً، فيمتنع أن يقال: علمه بديهي لإيهامه هذا المعنى.

قوله: (فَاتْبَعْ سَبِيلَ الحَقِّ) أي: إذا علمت وجوب القدرة والإرادة والعلم له تعالى، فاتبع طريقاً هو الحق وهو الحكم المطابق للواقع، فالفاء فاء الفصيحة، والسبيل بمعنى الطريق، وإضافته للحق للبيان، ويصح أن يكون في الكلام حذف مضاف، والتقدير: سبيلَ أهل الحق؛ أي: طريقهم[1]، والمراد به: مُعتقَد أهل السنة من وجوب صفات المعاني له تعالى.

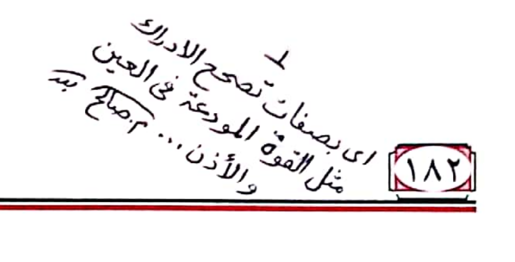
وقوله: (وَاطْرَحِ الرِّيَبْ) أي: وأَلْقِ عنك الشُبَه، فالرِّيَب جمع ريبة بمعنى الشُّبْهة التي لم تعلم صحتها ولا فسادها، وهذا بحسب الأصل[2]، وإلا فالقصد هنا الرد على المعتزلة النافين لصفات المعاني لِئلا يلزمَ تعددُ القدماء، وهذه شبهةٌ فاسدةٌ؛ لأنَّه لا يضر إلا تعدد ذوات القدماء لا تعدد اتحاد الذات والصفات، ويصح أن يكون في الكلام حذف مضافين، والتقدير: واطرحْ سبيل أهل الريب والشكوك النافين لصفات المعاني؛ لأنهم يقولون: قادرٌ بذاته[3] مريدٌ بذاته، وهكذا، وهو هذيان؛ لأنَّه لا يُعقل قادرٌ بلا قدرة، ومريدٌ بلا إرادة، وهكذا.

---

(١) في (ب): (طريقتهم).

(٢) قوله: (وهذا بحسب الأصل) أي: إن معناها الأصلي ما ذُكر، وأما في الاصطلاح فهي ما يظن دليلاً وليس بدليل، فهي في الاصطلاح معلومة الفساد. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (قادر بذاته) أي: متمكن من الإيجاد والإعدام بذاته، ومرجع بعض المتقابلات على بعض بذاته، ومُنكشفة له جميع الأشياء بذاته، وهذا معقول؛ فالحكم على كلامهم بأنه هذيان منظورٌ فيه إلى أن معنى قادر ذاتٌ ثبتت لها القدرة، وهكذا، وهذا المعنى ليس مراداً لهم، لكنه هو المعنى اللغوي لهذه الألفاظ، فهذا هو المسوّغ لردِّ أهل السنة عليهم، وحكمهم بأن كلامهم هذيان. انتهى أجهوري.



[٤. صفةُ الحياةِ ودليلُها]

٢٩ ـ حَيَاتُهُ كَذَا الكَلامُ السَّمْعُ ... ثُمَّ البَصَرْ بِذِي أَتَانَا السَّمْعُ

قوله: (حَيَاتُهُ) معطوفٌ على الوجودُ بحذفِ حرفِ العطفِ، وما صنعه الشارحُ حلُّ معنًى كما تقدَّم، وقد عرَّف الشيخ السَنوسيُّ الحياةَ بتعريفٍ يشملُ الحياةَ القديمة والحادثة؛ حيث قال: هي صفةٌ تصحِّحُ لمن قامت به الإدراكَ؛ أي: تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك[1]، ولا يضرُّه الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث؛ لأنَّه رسمٌ لا حدٌّ.

وعرَّف بعضهم كلًّا منهما بتعريفٍ يخصه، فعرَّف الحياة القديمة بقوله: (صفة أزلية تقتضي صحة العلم)؛ أي: تقتضي صحة الاتصاف به، وكما تقتضي صحة الاتصاف بالعلم تقتضي صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة، وإنما اقتصر على العلم لأنه شرط في غيره، وشرطُ الشرطِ شرطٌ.

وأقحم[2] لفظة (صحة)؛ لأن الحياة لا تستلزم العلم بالفعل، لكن العلم واجبٌ في حقه تعالى للدليل السابق، وأما في حقِّنا فقد ينتفي العلم مع وجود الحياة، كما في المجنون؛ فإنه حيٌّ مع انتفاء العلم عنه.

وعرَّف الحياة الحادثة بقوله: (هي كيفيةٌ يلزمها قبول الحسِّ والحركة الإرادية)؛ أي: عَرَضٌ يلزمه قبول الإحساس وقبول الحركة الإرادية، بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محرِّكه، وحياة الله لذاته ليست بروحٍ، وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روحٍ.

ودليلُ وجوب الحياة له تعالى أن تقولَ: الله متصفٌ بالقدرة والإرادة والعلم، وكلُّ من كان كذلك تجبُ له الحياة، فاللهُ تجب له الحياة.

---

(١) قوله: (أي: تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك) ساقطة من (أ) و(ج)؛ على أن العبارة موجودة على هامش (أ) بخط مغاير، وأثبت بالهامش على أنه شرح دون تصحيح.

(٢) في (ب): زيادة (أي: زاد).

٥. صفةُ الكلامِ ودليلُها

قوله: (كَذَا الكَلامُ) (كذا) خبرٌ مقدَّم، و(الكلام) مبتدأٌ مؤخرٌ، والمعنى: الكلام مثل ذا؛ أي: ما تقدم من الصفات، والتشبيه ليس من كل وجهٍ بل في مطلق الوجوب لله تعالى وإن خالفها في الدليل؛ لأنَّ دليلَها عقليٌّ؛ إما وحده، وإما مع النقلي على وجه التأكيد، ودليلُه نقليٌّ إما وحده أو مع العقلي[1] على وجه التأكيد؛ فالمعوَّلُ عليه فيه الدليلُ السمعيُّ كما سيذكره بقوله: (بذي أتانا السمع).

وقد اختلف أهلُ المِلَل والمذاهبِ في معنى كلامه تعالى، فقال أهل السنة: صفةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاته تعالى ليست بحرفٍ ولا صوتٍ منزهةٌ عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء، ومنزهةٌ عن السكوت النفسي بألَّا يدبرَ في نفسه الكلام مع القدرة عليه، ومنزهةٌ عن الآفة الباطنية بألا يقدر على ذلك كما في حال الخَرَسِ[2] والطفوليّة.

وقالت الحَشويةُ وطائفةٌ سمَّوا أنفسهم بالحنابلة: كلامُهُ تعالى هو الحروفُ والأصواتُ المتواليةُ المترتِّبةُ، ويزعُمون أنها قديمةٌ، وتغالى بعضُهم حتى زعم قدمَ هذه الحروفِ التي نقرؤها والرسُومِ، بل تجاوزَ جهلُ بعضهم لغلافِ المصحفِ[3].

---

(١) قوله: (إما وحده أو مع العقلي) معناه أنك بالخيار بين أن تستدل بالدليل النقلي وتقتصر عليه، وبين أن تضم إليه الدليل العقلي للتأكيد والتقوية، وهو ما ذكره السَنوسي بقوله: (وأيضاً لو لم يتصفْ بها لزم أن يتصفَ بأضدادها وهي نقائص، والنقص عليه تعالى محالٌ). انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (كما في حال الخرس . . . إلخ) التشبيه في مطلق الآفة، وإن كانت الآفة المشبهة هي الآفة الباطنية المانعة من الكلام النفسي، والآفة المشبهة بها وهي الخرس، والطفولية ظاهريةٌ مانعةٌ من الكلام اللفظي. انتهى أجهوري.

(٣) قال الإمام السنوسي في «شرح الكبرى» (ص ٢٦٧): (وبالجملة فاعتقاد الحشوية تألَّف من ضلالات ثلاث: من تهوُّد وتنصُّر واعتزال؛ فهم مع اليهود في اعتقادهم الجسم في حق الله، ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الأجسام، وأنه لا يفارق مع ذلك الإله، ومع المعتزلة في اعتقاد أن كلام الله تعالى حروف وأصوات، وهو نصُّ مذهب اليهود أيضاً، غير أن المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والأصوات به سبحانه وتعالى لما تفطَّنوا لحدوثها، وأدركوا أن قيام الحوادث بذاته تعالى محال، وهؤلاء حكموا بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم الضروريات التي تدركُ بأوائل العقول، واشترك الجميع في عدم تعقُّل ما قاله أهل الحق من إثبات كلام ليس بحرف ولا صوت قائم بنفس المتكلم، يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والإشارات).

وقال المعتزلة: كلامُهُ هو الحروف والأصوات الحادثة؛ وهي غير قائمةٍ بذاته، فمعنى كونه متكلِّماً عندهم: أنه خالقٌ للكلام في بعض الأجسام[1]؛ لزعمهم أن الكلام لا يكون إلا بحروفٍ وأصواتٍ، وهو مردودٌ بأن الكلام النفسيَّ ثابتٌ لغةً كما في قول الأخطل[2]: [من الكامل]

إنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤادِ وإنَّما جُعِلَ اللِّسانُ عَلى الفُؤادِ دَلِيلاً

وكلامه تعالى صفةٌ واحدةٌ لا تعددَ فيها، لكن لها أقسام اعتبارية، فمن حيث تعلقُه بطلب فعل الصلاة مثلاً أمرٌ، ومن حيث تعلقُه بطلب ترك الزنا مثلاً نهيٌ، ومن حيث تعلقُه بأن فرعون فعل كذا مثلاً خبرٌ، ومن حيث تعلقُه بأن الطائع له الجنة وعدٌ، ومن حيث تعلقُه بأن العاصي يدخل النار وعيدٌ، إلى غير ذلك، وتعلقه بالنسبة لغير الأمر والنهي: تعلقٌ تنجيزيٌّ قديمٌ[3]، وأما بالنسبة للأمر والنهي: فإن لم يشترطْ فيهما وجود المأمور والمنهي، فكذلك[4]، وإن اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صُلوحيًّا قبل وجود المأمور والمنهي، وتنجيزيًّا حادثاً بعد وجودهما.

واعلم أن كلام الله يُطلقُ على الكلام النفسي القديم، بمعنى أنه صفةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، وعلى الكلام اللفظيِّ بمعنى أنه خلقه[5]، وليس لأحدٍ في أصل تركيبه كسبٌ، وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة: (ما بين دَفَّتَي المصحف كلام الله تعالى).

---

(١) كاللوح المحفوظ وجبريل عليه السلام والنبي ﷺ وشجرة موسى.

(٢) في (ب): زيادة (وكان نصرانيًّا)، والكلام النفسي ثابت قبل أن يقول الأخطل بيته المشهور، إنما الأخطل ممن نبَّه عليه، واشتهر عند الأشاعرة الاستشهاد بهذا البيت لأن الشاعر لا يكون شاعراً حقيقيًّا حتى يقول كلاماً يوافقه أغلب الناس، فلولا أن الأخطل وجد لهذا المعنى شيوعاً وانتشاراً لما قاله، فالأخطل إنما نظم أمراً شائعاً بين الناس.

(٣) قوله: (لغير الأمر . . . إلخ) دخل في هذا الغير كونُ فرعون مثلاً فعل كذا، والظاهر أن تعلق الكلام بذلك قبل وجود فرعون وفعله صلوحي، وبعد وجوده وفعله تعلق تنجيزي. انتهى أجهوري.

(٤) قوله: (فكذلك) أي: اكتفاءً بوجود المأمور والمنهي في علم الله وتقديره، كما ذكره الشيخ الأمير في «حاشية عبد السلام». انتهى أجهوري.

(٥) وقد أضيف له تعالى كلام لفظيٌّ كالقرآن، فإنه كلام الله قطعاً، بمعنى أنه ليس لأحدٍ في أصل تركيبه كسبٌ، بل أجراه على لسان جبريل وقلب سيدنا محمد ﷺ خلافاً لمن قال: المنزل المعنى، وهذا هو المراد بقولهم: القرآن حادث ومدلوله قديم؛ فأراد بمدلوله الكلام النفسي. «حاشية الأمير» (ص ١٠٢).

وإطلاقُه عليهما؛ قيل: بالاشتراك، وقيل: حقيقيٌّ في النفسي مجازٌ في اللفظي[1]، وعلى كلٍّ من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله، فقد كفر، إلا أن يريد أنه ليس هو الصفةُ القائمةُ بذاته تعالى.

ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً لا يجوز أن يقال: القرآنُ حادثٌ إلا في مقام التعليم؛ لأنه يُطلق على الصفة القائمة بذاته أيضاً لكن مجازاً على الأرجح، فربما يتوهم من إطلاق أن القرآن حادثٌ أن الصفةَ القائمةَ بذاته تعالى حادثةٌ، ولذلك ضُرب الإمام أحمدُ بن حنبلَ، وحُبِس على أن يقول بخلقِ القرآنِ فلم يرضَ.

وقال السَّنوسيُّ وغيره من المتقدمين: (إن الألفاظ التي نقرؤها تدلُّ على الكلام القديم)، وهذا خلافُ التحقيق؛ لأنَّ بعض مدلوله قديمٌ، كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وبعض مدلوله حادثٌ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوۡمِ مُوسَىٰ﴾ [القصص: ٧٦]، والتحقيق أن هذه الألفاظ تدلُّ على بعض مدلول الكلام القديم؛ لأنه يدلُّ على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، فالألفاظُ التي نقرؤها تدلُّ على بعض هذا المدلول، فلو كُشف عنَّا الحجابُ وفهمنا من الكلام القديم طلبَ إقامة الصلاة مثلاً، نفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، ويصحُّ أن يكون المراد أن الكلامَ اللفظيَّ يدلُّ على الكلامِ النفسيِّ دلالةً عقليةً التزاميةً[2] بحسب العُرف، فإن مَن أُضيف له كلامٌ لفظيٌّ، دلَّ عرفاً على أن له كلاماً نفسيًّا، وقد أُضيف له تعالى كلامٌ لفظيٌّ كالقرآن؛ فإنه كلام الله قطعاً؛ بمعنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ، فدلَّ التزاماً بحسب العُرف على أن له تعالى كلاماً نفسيًّا، وهذا هو المراد بقولهم: (القرآن حادثٌ ومدلوله قديمٌ)، فأرادوا بمدلوله: الكلامَ النفسي، وتكفي الإضافة الإجمالية وإن لم يكن اللفظيُّ قائماً بالذات.

وفهِم القَرَافيُّ أن المراد المدلول الوضعي فقال: (منه قديم وهو ذات الله وصفاته، وحادث كخلق السماوات، ومستحيل كـ﴿ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗا﴾ [مريَم: ٨٨])، كما بسطه العلامة الملَّويُّ.

---

(١) قال الإمام السنوسي في «شرح الكبرى» (ص ٢٧١): (والذي استقرَّ عليه رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه مشترك، واختار المعتزلة أنه حقيقة في اللفظ، بدليل تبادره عند الإطلاق إلى الفهم، ولا يمتنع أن يكونَ حقيقة لغوية في النفسي، وحقيقةً عُرفية في اللفظي).

(٢) في (أ) و(ج): (استلزامية) بدل (التزامية).

والحاصل: أن للألفاظ التي نقرؤها دلالتين:

أولاهما: التزامية عقلية عرفاً؛ كدلالة اللفظ على حياة اللافظ، والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم، وهذا مَحْمَلُ كلام السَنوسي ومن تبعه.

وثانيتهما: وضعيةٌ لفظيةٌ، والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم وبعضه حادث، وهذا مَحْمَلُ كلام القَرَافيِّ وغيره.

فلا تنافي بين القولين كما يصرح به بعض حواشي الكبرى، والله أعلم.

[٦. صفةُ السمع ودليلُها]

قوله: (السَّمْعُ) معطوف على الكلام بحذف حرف العطف؛ أي: وكذا السمع، فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به، وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلّق بالموجودات: الأصوات وغيرها كالذوات، كما سيأتي في قوله: (وكلّ موجود أَنِط للسمع به)[١]، وهذه طريقةُ السَنوسيِّ ومن تبعه[٢]، وقال السعد: تتعلّق بالمسموعات[٣]، فيحتمل أن مراده بالمسموعات في حقّنا وهي الأصوات، فيكون مخالفاً لطريقة السنوسيِّ ومن تبعه، ويحتمل أن مراده المسموعاتُ في حقِّهِ تعالى وهي الموجوداتُ الأصواتُ وغيرُها، فيكون موافقاً لطريقة السنوسي، فيسمعُ سبحانه وتعالى كلّاً من الأصوات والذوات؛ بمعنى أن كلّاً منهما منكشفٌ لله بسمعه.

ويجب اعتقادُ أن الانكشاف بالسمع غيرُ الانكشاف بالبصر، وأن كلّاً منهما غيرُ الانكشاف بالعلم[٤]، ولكلٍّ حقيقةٌ يُفوَّض علمها لله تعالى، وليس الأمر على ما نَعْهَده

---

(١) سيأتي (ص٢٠٤).

(٢) انظر «شرح الهدهدي على صغرى الإمام السنوسي» (ص٧٣).

(٣) انظر «النبراس شرح شرح العقائد» (ص١٣٦).

(٤) ألا ترى أن العلم يتعلق بالمعدوم والمستحيل بخلافهما؟! وندرك تفرقة ضرورية بين علمنا بالشيء ورؤيته أو سماعه، حتى قالوا: ليس الخبر كالعِيان، وللشيخ الأشعري كما في «شرح الكبرى» (ص ٢٠٥) في السمع والبصر قولان: (أحدهما: إدراكان يخالفان العلم بجنسهما، مع مشاركتهما العلم في أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ما هو عليه، والقول الثاني: أنهما من جنس العلم، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم، والعِلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على عِلمه تعالى).

من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحاً فوق العلم، بل جميع صفاته تامَّة كاملة، يستحيل عليه(١) الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك. وما ذكر من التعريف للسمع القديم، وأما السمع الحادث فهو: قوةٌ مودعةٌ في العَصَب المفروش في مُقعَّرِ الصماخ، تُدرَك بها الأصواتُ على وجه العادة، وقد يُدرَك بها غيرُ الأصوات، فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم، وهو ليس بحرفٍ ولا بصوتٍ.

[٧. صفةُ البصرِ ودليلُها]

قوله: (ثُمَّ البَصَرْ) معطوف على الكلام، و(ثم) بمعنى الواو؛ لأنَّ صفاته تعالى لا ترتيب فيها، فالمعنى: وكذا البصر فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به، وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها، كما يُعلم من قوله فيما يأتي: (كذا البصر) كما هو طريقة السنوسي ومن تبعه.

وقال السعد: تتعلق بالمبصَراتِ، فيحتمل أن مراده المبصرات في حقّنا؛ وهي الذوات والألوان، فيكون مخالفاً لطريقة السنوسيِّ ومن تبعه، ويحتمل أن مراده المبصرات في حقه تعالى؛ وهي الموجودات الذوات وغيرها، فيكون موافقاً لطريقة السنوسيِّ، فيُبصر سبحانه وتعالى جميعَ الموجودات حتى الأصوات، ولو خفية جدًّا كدبيب النملة السوداء في الليل المُظلِم، بمعنى أن ذلك مُنكشفٌ لله ببصره. وما ذكر من التعريف للبصر القديم، وأما البصر الحادث فهو: قوةٌ مخلوقةٌ في العَصَبتين المُجَوَّفَتَيْن المتلاقيتين تلاقياً صَلِيبيًّا هكذا (X) أو المتلاقيتين(٢) تلاقيَ دالَّيْن ظهرُ أحدِهما في ظهر الأخرى هكذا (〉〈) تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك مما يخلقُ الله إدراكه في النفس.

قوله: (بِذِي أَتَانَا السَّمْعُ) أي: بهذه الصفات الثلاثة التي هي الكلام والسمع

---

(١) كذا في (ط): (عليه)، وفي سائر النسخ (عليها).

(٢) قوله: (المتلاقيتين) أي: في مقدم الدماغ، ثم يذهبان إلى العينين: العصبة التي من الجانب الأيسر إلى العين اليمنى، والعصبة التي من الجانب الأيمن إلى العين اليسرى، ذكره الشرقاوي في «حاشية الهدهدي»، ومنه يُعلم أن بصر اليمنى في العصبة الواصلة إليها من الجانب الأيسر، وبصر اليسرى في العصبة الواصلة إليها من الجانب الأيمن. انتهى أجهوري.

والبصر، أتانا المسموع؛ أي: الدليل السمعي، فالسمع بمعنى المسموع؛ وهو الدليل السمعيُّ، وليس المراد أن السمع ورد بنفس الصفات؛ لأنه خلافُ الواقع، بل المراد أنه ورد بمشتقاتها، قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّسَاء: ١٦٤]؛ أي: أزال عنه الحجاب، وأسمعه الكلام القديم ثم أعاد الحجاب، وليس المراد أنه تعالى يبتدئ كلاماً ثم يسكت؛ لأنه لم يزلْ متكلماً دائماً وأبداً، خلافاً للمعتزلة في قولهم: بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام في شجرةٍ وأسمعه موسى، ويَرُدُّ كلامهم بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، وما رواه القُضَاعي، من «أن الله ناجى موسى بمئة ألف وأربعين كلمةً»(١)، معناه أنه فهم معاني يُعبَّر عنها بهذه العدة لا لتبعيض في نفس الكلام، ورُوي أن موسى عليه الصلاة والسلام كان يسدُّ أذنيه عند قدومه من المناجاة لئلا يسمعَ كلام الخلق، لكونه لا يستطيع سماعه؛ لأنه صار عنده كأشدِّ ما يكون من أصوات البهائم المنكرة، بسبب ما ذاق من اللذة التي لا يُحاط بها عند سماع كلام مَن ليس كمثله شيءٌ، وقد أشرق وجهه من النور، فما رآه أحدٌ إلا عَمِي، فتبرقَعَ، وبقي البُرْقُعُ على وجهه إلى أن مات، وأكثر ما اشتهر في المناجاة كَذِبٌ لا يليق بسيدنا موسى، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقد ورد في الحديث: «ارْبَعُوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصمَّ»، وفي رواية: «ولا غائباً، وإنما تدعون سميعاً بصيراً»(٢)، ومعنى قوله: «اربعوا على أنفسكم»؛ أشْفِقُوا على أنفسكم؛ فهو من معنى قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥]، وقد أجمع أهل الملل والأديان على أنه تعالى متكلمٌ وسميعٌ وبصيرٌ.

فإن قيل: المُدَّعى أن له تعالى صفتينِ من صفات المعاني، وهما السمع والبصر، وما في الآية والحديث وانعقد عليه الإجماع أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ، وهو غير المدعى، أُجيب بأن أهل اللغة لا يفهمون من سميعٍ وبصيرٍ إلا ذاتاً ثبت لها السمع والبصر؛ لأنَّ إطلاق المشتق وصفاً لشيءٍ يقتضي ثبوتَ مأخذ الاشتقاق له، فثبت المدعى بالآية والحديث والإجماع مع اعتبار ما يَفهَمه أهل اللغة. ولا يخفى أنه لا إيطاءَ في كلام الناظم، بل فيه الجناسُ التامُّ؛ لأن السمع الأول بمعنى الصفة القديمة، والسمع الثاني

---

(١) أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (١٤٥٨).

(٢) أخرجه البخاري (٦٣٨٤).

بمعنى الدليل السمعي. على أنه تقدَّم أنها ليست من مشطور الرجز بل من كامله[1]، وحينئذٍ فلا إيطاء أصلاً.

[صفةُ الإدراكِ والخلافُ فيها]

٣٠ ـ فَهَلْ لَهُ إِدْرَاكٌ اَوْ لا؟ خُلْفُ وَعِنْدَ قَوْمٍ صَحَّ فِيهِ الوَقْفُ

قوله: (فَهَلْ لَهُ ... إلخ) التعبير بواو الاستئناف أوضح من التعبير بالفاء؛ لأن هذا لا يتفرع على ما قبله، ويمكن جعل الفاء للاستئناف، ويصح أن تجعل فاء الفصيحة فتكون في جواب شرط مقدر، والتقدير: إذا أردتَ تحقيق مسألة الإدراك فأقول لك: (هل له ... إلخ)، وحاصل ما ذكره الناظم أنه قيل: بثبوتها، وقيل: بانتفائها، وقيل: بالوقف، فهي أقوال ثلاثة.

وقد اختلف أيضاً في صفة التكوين[2]، فأثبتها الماتُرِيدِيَّةُ، وعليه فهي صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى يُوجِد بها ويُعدِم بها[3]، لكن إن تعلقت بالوجود[4] تُسمى إيجاداً، وإن تعلقت بالعدم[5] تُسمى إعداماً، وإن تعلقت بالحياة تُسمى إحياءً وهكذا، فصفات الأفعال عندهم قديمةٌ؛ لأنها هي صفة التكوين وهي قديمة، وذهب بعضهم إلى أن هذه كلَّها صفاتٌ متعددةٌ، وفيه تكثير القدماء جدًّا؛ ونفاها الأشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هي تعلقاتِ القدرة التنجيزية الحادثة.

فإن قيل على طريقة الماتريدية: ما وظيفة القدرة عندهم؟ أجيب بأن وظيفتها تَهْيِئة الممكن بحيث تجعله قابلاً للوجود وللعدم[6]، ورد بأن قبوله لذلك ذاتيٌّ له، وأجيب[7] بأن الذاتي إنما هو القبول الإمكاني، بخلاف القبول الاستعدادي القريب من الفعل.

---

(١) في (ب): (على أن هذه الأرجوزة ليست من الرجز، بل من كامله).

(٢) في (ب): زيادة (وهي صفة واحدة).

(٣) في (ب): زيادة (وهي صفة واحدة).

(٤) في (أ) و(ج): (بوجودك) بدل (بالوجود).

(٥) في (أ) و(ج): (بعدمك) بدل (بالعدم).

(٦) قوله: (بحيث تجعله ... إلخ) أي: تجعله قابلاً للوجود في صورة إيجاده بصفة التكوين، وتجعلُه قابلاً للعدم في صورة إعدامه، وليس المراد أنها تجعله قابلاً للوجود والعدم معاً. انتهى أجهوري.

(٧) قوله: (وأجيب) الفرق بين القَبولين أن القبول الذاتي كقبول التراب لأن يكون فخّاراً، والقبول =

قوله: (إِدْرَاكٌ) هو في حق الحادث تصور[1] حقيقة الشيء المدرَك عند المدرِك؛ أي: تصور حقيقة الشيء[2] المدرَك ـ بفتح الراء على صيغة اسم المفعول ـ عند المدرِك ـ بكسرها على صورة اسم الفاعل.

وأما في حقه تعالى على القول به فهو صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى تسمى الإدراك، يدرك بها الملموسات كالنُّعُومَة والخشونة، والمشمومات كالرائحة الطيبة، والمذوقات كالحلاوة، من غير اتصالٍ بمحالها التي هي الأجسام، ولا تكيفٍ بكيفيتها؛ لأن ذلك إنما هو عادي وقد ينفك، وقيل: يدرك بها كل موجود.

والذي صرَّح به بعض المتأخرين أنها صفةٌ واحدةٌ، لكن الواقع في كتب الكلام أنها ثلاث صفات:

إدراك الملموسات، وإدراك المشمومات، وإدراك المَذوقات، واستدل القائلون بإثباتها ـ وهم القاضي الباقِلَّاني وإمام الحرمين ومن وافقهما ـ بأنها كمال، وكلُ كمال واجبٌ لله؛ لأنه لو لم يتصف بها لاتصف بضدها وهو نقصٌ، والنقص عليه تعالى مُحالٌ، فوجب أن يتصف بها على ما يليق به من غير اتصال بالأجسام، ومن غير وصول اللذات والآلام له تعالى.

وقوله: (أَوْ لا)؛ أي: أو ليس له إدراك؛ أي: صفة تسمى الإدراك كما ذهب إليه جمع؟ واستدلوا على ذلك بأنه لو اتصف تعالى بها لزم الاتصال بمحالها تلازماً عقليًّا، فلا يتصور انفكاكه، واللازم مستحيل في حقه تعالى، واستحالة اللازم وهو الاتصال توجب استحالة الملزوم وهو اتصافه تعالى بها، لكنْ الأولون لا يُسلِّمون[3] أن بين الاتصاف بها والاتصال بمحالها تلازماً عقليًّا؛ لما تقدم من أنه يجعله عاديًّا ويقبل الانفكاك، ودعوى أنه تعالى لو لم يتصف بها لاتصف بضدها فاسدةٌ، لمنافاة العلم

= الاستعدادي كقبول التراب لِذلك بعد جعله طيناً، وتهيئته لأن يكون فخّاراً، ولا شك أن قبوله لأن يكون فخّاراً بعد جعله طيناً، وتهيئته أقرب إلى الفعل من القَبول الأول. انتهى أجهوري.

(١) كذا في (ط)، وفي سائر النسخ: (تمثيل).

(٢) العبارة في (أ): (تصور الشيء حقيقة).

(٣) العبارة في (أ): (لكن الأول لا يسلم).

الواجب له تعالى لذلك الضد؛ لأنَّ علمه تعالى محيط بمتعلَّقاتها؛ فهو كافٍ عنها حيث لم يردْ سمعٌ، ولا دلَّ عليها فعله تعالى كخلق العالم؛ لأنه لا يتوقف عليها.

وقوله: (خُلْفُ) أي: في جواب ذلك اختلاف؛ فهو مبتدأٌ خبره محذوف[1]، وهذا الاختلاف مبنيٌّ على الاختلاف في دليل الصفات الثلاثة السابقة التي هي الكلام والسمع والبصر، فمن أثبتها بالدليل العقلي، وهو أنها صفاتُ كمالٍ فلو لم يتصفْ بها لاتصفَ بأضدادها، وهي نقائص، والنقص عليه تعالى مُحالٌ، أثبتَ هذه الصفة التي هي صفة الإدراك، ومَن أثبتها بالدليل السمعي المتقدم: نفى الصفة المذكورة؛ لأنه لم يرد بها سمع.

قوله: (وَعِنْدَ قَوْمٍ صَحَّ فِيهِ الوَقْفُ) أي: وصحَّ التوقفُ عن القول بإثبات الإدراك ونفيه عند قوم من المتكلمين كالمقترَح وابن التِلِمْساني وبعض المتأخرين، لتعارض الأدلة، فهؤلاء القوم لا يجزمون بثبوت الإدراك كأهل القول الأول، ولا يجزمون بنفيه كأهل القول الثاني. وهذا القول أسلم وأصح من القولين الأولين، وكما اختُلفَ في الإدراك اختُلفَ في الكون مدرِكاً، والأصح الوقف عن ذلك.

[د. الصفاتُ المعنويةُ سبعٌ]

[١. كونه حيًّا]

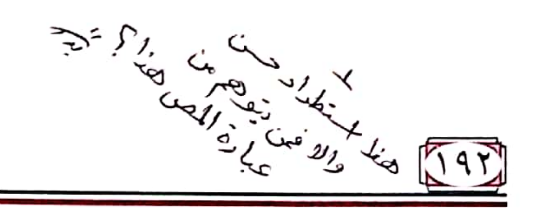
٣١ ـ حَـيٌّ عَـلِـيـمٌ قـادِرٌ مُـرِيـدُ   سَـمِـعْ بَـصِـيـرٌ مَـا يَـشَـا يُـرِيـدُ

قوله: (حَيٌّ) لا يصح أن يكون معطوفاً على الوجود بحذف حرف العطف؛ لأنه ينحلُّ المعنى، وواجبٌ له حيٌّ، وهذا فاسدٌ لأن الله تعالى هو الحيُّ، فتعين أن يكون خبراً لمبتدأ محذوفٍ مقرونٍ بالفاء، والتقدير: وحيث وجبت له الحياةُ فهو حيٌّ، والذي ذكره المصنف في «شرحه»[2]:

---

(١) قال الصاوي (ص ١٨٦): («خلف»: خبر لمبتدأ محذوف)، ولعل الصواب ما أثبته المصنف رحمه الله تعالى، وقال المصنف في «هداية المريد» (١/ ٤٠١): (وقوله: «خلف»: مبتدأ خبره محذوف؛ أي: في جوابه خلف).

(٢) وفي «هداية المريد» (١/ ٤٠٥): (إنما عددت هذا القسم بعد عدِّي صفات المعاني؛ لبيان وجوب =



أنه أراد مجرد بيانَ الأسماء المأخوذة مما سبق لبيان[١] وجوب قيام الصفة بالموصوف ردًّا على بعض فرق الضلال، حيث قالوا: بعدم قيام بعضها بالموصوف كالكلام والإرادة، ولم يردْ بيان الصفات المعنوية، ولذا لم يقلْ: كونه حيًّا؛ لأنَّ عدَّ الصفات المعنوية إنما يتمشى على قول مثبت الأحوال، جمع حالٍ؛ وهي صفةٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، بل واسطةٌ بين الموجود والمعدوم، وعليه جرى السَنوسي في «الصغرى»، حيث قال: وكونه قادراً .. إلى آخره، والمختار عند المحققين أنه لا حالَ، وأن الحال محالٌ؛ فعلى القول بثبوت الأحوال تكون الأمور أربعة أقسام:

١ - موجوداتٌ: وهي التي وجدت في الخارج بحيث تُرى.

٢ - ومعدوماتٌ: وهي التي ليس لها ثبوت أصلاً.

٣ - وأحوالٌ: وهي التي لها ثبوت لكن لم تصلْ إلى درجة الموجود حتى تُرى، ولم تنحطَّ إلى درجة المعدوم حتى تكون عدماً محضاً.

٤ - وأمورٌ اعتباريةٌ[٢]: وهي قسمان: أمورٌ اعتباريةٌ انتزاعيةٌ كـ (قيام زيد)، فهو

= قيام الصفة بالموصوف، ردًّا على بعض فِرق الضلال، حيث جوزُوا في بعضها عدم قيامه بالموصوف؛ كالكلام والإرادة، وحيث نفَوا زيادة صفاته على ذاته، وعلى هذا فهي هنا بمنزلة النتيجة لما قبلها، غايته: حذف الفاء مع المبتدأ للضرورة، فكأنه قال: حيث وجبت له الحياة والعلم والقدرة . . . إلى آخره، فهو حي وعليم وقدير . . . إلى آخره، إذ الصفة يجب قيامها بالموصوف).

(١) قوله: (لبيان) الظاهر أن هذا البيان حاصلٌ بقوله الآتي: (ثم صفات الذات . . . إلى آخره) لأن الغرض المقصود منه بيان حكم صفات الذات كما سيأتي في كلام المحشي، فالظاهرُ أن بيان الأسماء مقصود لِذاته لا لبيان وجوب قيام الصفات بالموصوف. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (وأمور اعتبارية) الفرق بين الأحوال والأمور الاعتبارية الانتزاعية، مع أن كلًّا منهما ثابتٌ في نفسه، بقطع النظر عن اعتبارِ مُعْتَبِرٍ، وفَرْضِ فارضٍ.. أن الحال هو ما كان قارًّا للذات كالكون قادراً والكون مريداً، بناء على إثبات الأحوال.

والأمرَ الاعتباري ما لم يكن قارًّا للذات بل للصفةِ كقيام القدرة بالذات الأقدس، وكقيام البياض بزيد، فإن الأول قارٌّ للقدرة والثاني قارٌّ للبياض، وهذا وجهُ قولهم: الأحوال على القول بها أرقى من الأمور الاعتبارية، وبهذا يظهر أن تمثيل الأمر الاعتباري الانتزاعي بقيام زيد غيرُ ظاهر، بل الظاهر تمثيله بقيام البياض بزيد، وكونُ قيام البياض انتزاعيًّا ظاهرٌ؛ لأنه منتزع من الهيئة الثابتة خارجاً وهي البياض، بخلاف قيام زيد فلم يظهر انتزاعه من هيئةٍ خارجيةٍ أصلاً، وأيضاً هو قارٌّ =

أمر اعتباري انتزاعي؛ لأنه انتُزِع من الهيئة الثابتة في الخارج، وأمورٌ اعتباريةٌ اختراعيةٌ كـ (بحر من زِئْبَق)، فهو أمرٌ اعتباريٌّ اختراعيٌّ؛ لأنه اخترعه الشخص، والقسم الأول لا يتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض، والقسم الثاني يتوقف على ذلك.

وعلى القول بنفي الأحوال تكون الأمور ثلاثة:

موجوداتٌ، ومعدوماتٌ، وأمورٌ اعتباريةٌ بقسميها، وهذه الطريقة هي الراجحة.

ومعنى إنكار المعنوية إنكار زيادتها على المعاني بحيث تكون واسطةً بين الموجود والمعدوم، لا إنكار كونه قادراً مثلاً من أصله؛ لأنَّه مُجمَعٌ عليه فليس فيه خلافٌ إنما الخلاف في زيادته على المعاني.

فالحاصل: أنهم اتفقوا على الكون قادراً مثلاً، لكن على القول بثبوت الأحوال يكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة، وعلى القول بنفي الأحوال يكون عبارةً عن قيام القدرة بالذات فيكون أمراً اعتباريًّا، وهذا كلُّه عند أهل السنة.

وأما عند المعتزلة فهي كنايةٌ عن القادرية[1]؛ أي: كونه قادراً بذاته، وكذا يُقال في الباقي، فهم وإن أنكروا المعاني لم ينكروا القادرية والعالمية وغيرهما، فيقولون: قادرٌ بذاته، وعالمٌ بذاته، إلى غير ذلك؛ ولذلك يقولون: من أنكر المعاني لا يكفر إلا إذا أثبت ضدها، ومَن أنكر المعنويةَ بمعنى القادرية ونحوها كَفرَ؛ لأنه يلزم من إنكار القادرية إثباتُ الضدِّ، وأما إنكارُ المعنويةِ بمعنى الأحوال فهو الحقُّ.

وحيث علمت أن المصنف صرَّح بأنه أراد مجرد بيان الأسماء، ولم يُرِدْ بيان الصفات المعنوية، علمت أن حمله على بيان المعنوية ليس على ما ينبغي، وإن ذكره الشيخ عبد السلام وغيره، خصوصاً وقد عبَّر بالحي ... إلى آخره، ولم يعبرْ بكونه حيًّا .. إلى آخره، وقد قالوا: صاحب البيت أدرى بالذي فيه.

= للذات، والاعتباري لا يكون قارًّا للذات كما علمْتَ، ويَرِد على هذا الفرق أن السعد ومَن تبعه جعلوا الوجود أمراً اعتباريًّا مع كونه قارًّا للذات، والجواب أن هذه التفرقة عند القائلِين بثبوت الأحوال، والظاهر أن السعد ومَن تبعه ليسوا من القائلين بثبوت الأحوال، فالأمر الاعتباري عندهم يشمل ما كان قارًّا للذات، يُؤخذ مُعْظَمُ هذا من «حاشية الدسوقي على المصنف»، والمراد بـ (المعظم) الفرق بين الحال والاعتبار فقط. انتهى أجهوري.

(١) قوله: (القادرية) هي تمكنه من الإيجاد والإعدام بذاته. انتهى أجهوري.

وحقيقةُ الحيِّ الذي له الحياة الحقيقية، وهو الذي تكون حياته لذاته، وليس ذلك لأحدٍ من الخلق، فليس حياتهم لذاتهم.

[٢. كونُهُ عليماً]

قوله: (عَلِيمٌ) أي: وحيث وجب له العلمُ فهو عليمٌ، فهو خبرٌ لمبتدأ محذوفٍ مقرونٍ بالفاء كما تقدم، وعليم بمعنى عالِم؛ وهو الذي علمه شامل لكل ما من شأنه أن يعلم؛ فصيغة المبالغة باعتبار الكثرة في المتعلَّق، وإن كانت صفة العلم واحدةً لا تكثر فيها.

[٣. كونُهُ قادراً]

وقوله: (قادِرٌ) أي: وحيث وجبت له القدرة فهو قادرٌ، فهو خبر لمبتدأ محذوفٍ مقرونٍ بالفاء كما مر، والقادرُ: هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، فهو متمكنٌ من الفعل والترك، فيصدُر عنه كلٌّ من الفعل والترك[1]، بحسب مصالح الخلق المترتبةِ على ذلك.

[٤. كونُهُ مُريداً]

وقوله: (مُرِيدُ) أي: وحيث وجبت له الإرادة فهو مريدٌ، وهو الذي تتوجه إرادته إلى المعدوم فتخصصه بالوجود بدلاً عن العدم مثلاً.

[٥. كونُهُ سميعاً]

وقوله: (سَمِعْ) بحذف الياء مع تسكين العين للضرورة؛ أي: وحيث وجب له السمع فهو سميعٌ.

[٦. كونُهُ بصيراً]

وقوله: (بَصِيرٌ) أي: وحيث وجب له البصرُ فهو بصيرٌ، والسميعُ هو الذي يسمع كل موجود، والبصيرُ هو الذي يُبصِرُ الأشياءَ فيحيط بالمسموعات والمبصرات، من غير أن يَشْغَله شأن عن شأن.

---

(١) في (ب): (باختياره تعالى).

قوله: (مَا يَشَا يُرِيدُ) بقصر (يشا) للوزن؛ أي: الذي يشاؤه يريده، وأشار المصنف بذلك إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والإرادة، خلافاً للكرَّامية حيث زعموا أن المشيئةَ صفةٌ واحدةٌ أزليةٌ تتناول ما يشاؤه الله بها، والإرادةَ حادثةٌ متعددةٌ بتعدد المرادات كما قاله في «شرحه الصغير»[1]، ومراداته تعالى: هي شؤونه[2] في خلقه.

وحُكي أن ابن الشجري كان يقرأ في درسه قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩]، فسأله سائلٌ، وقال له: ما شأن ربك الآن؟ فأطرق رأسه وقام متحيراً، فنام فرأى النبي ﷺ فسأله عن ذلك، فقال له ﷺ: السائل لك الخَضِر[3]، فإذا أتاك في غدٍ وسألك فقلْ له: شؤونٌ يبديها ولا يَبْتَدِيها، يرفَع أقواماً ويضع[4] آخرين، فلما أصبح أتاه وسأله فأجابه بما ذكر، فقال: صلِّ على من علَّمك، ومشى مُسرعاً، ومعنى: شؤونٌ يبديها ولا يبتديها أحوالٌ يظهرها للناس ولا يبتديها علماً؛ لأنه تعالى يعلم الأشياء أزلاً، خلافاً لمن قال: الأمر أُنُفٌ؛ أي: يستأنف الله الأشياء علماً، وقد انقرض هؤلاء الجماعة من قبل الإمام الشافعي وهم قوم كفارٌ؛ لأنهم أنكروا القَدَر[5].

[٧. كونُهُ مُتكلماً]

٣٢ - مُتْكَلِّمٌ ثُمَّ صِفَاتُ الذَّاتِ   لَيْسَتْ بِغَيْرٍ أَوْ بِعَيْنِ الذَّاتِ

قوله: (مُتْكَلِّمٌ) بسكون التاء للوزن؛ أي: وحيث وجب له الكلام فهو متكلمٌ، ولا

---

(١) في «هداية المريد» (١/ ٤١١): (ليس قوله: «ما يشا يريد» تكملةً، بل هو إشارة إلى ترادف الإرادة والمشيئة خلافاً للكرامية حيث فرقوا بينهما، فزعموا أن المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث يحدث، والإرادة حادثة مُتعددة بتعدد المرادات).

(٢) في (ب): زيادة (أي: أحواله).

(٣) مسألة حياة الخَضِر ألف فيها الحافظ ابن حجر كتابه «القول النضر في حياة الخضر»، ومن العلماء المتقدمين من قال بوفاته، وبعض المحدثين والصوفية يقولون بحياته، والمسألة دائرة على الجواز العقلي، ولا يوجد في الشريعة نصٌّ يخالفها، ولا حديث صحيح يؤيد حياة الخضر، وهذه المسألة ليست من مسائل العقيدة.

(٤) في (ط): (يخفض).

(٥) قوله: (لأنهم أنكروا القدر) الظاهر أن يُقال: لأنهم أنكروا قِدم العلم. انتهى أجهوري.

خلاف لأرباب المذاهب والملل في أنه تعالى متكلمٌ، وإنما الخلاف في معنى كلامه، وقد تقدَّم معناه، وقد اختلفوا في قدمه، وقد تقدَّمَ بيانه أيضاً، وسيأتي بيانه في قوله:

وَنَــزِّهِ الــقُــرْآنَ أَيْ: كَــلَامَــهْ عَنِ الحُدُوثِ وَاحْذَرِ انْتِقَامَهْ

[حكمُ صفاتِ الذاتِ]

قوله: (ثُمَّ صِفَاتُ الذَّاتِ ... إلخ) ثم للاستئناف، ويحتمل أن تكون للترتيب في الذكر والإخبار، والمعنى: بعد أن أخبرتك بما تقدَّم أُخبرك بأن صفات الذات ... إلى آخره، والغرضُ الأصليُّ من ذلك بيان حكم صفات الذات، وهو أنها ليست بعين الذات ولا بغير الذات(١).

فإن قيل: الشيءُ إما أن يكون غيراً، وإما أن يكون عيناً، فلا يُعقل قولُهم: (ليست بغير الذات ولا بعين الذات)، أُجيب بأن نفي العينية ظاهرٌ؛ إذ من المعلوم أن حقيقة الذات غيرُ حقيقة الصفات، وإلا لزم اتحادُ الصفات والموصوف وهو لا يُعقل، وأما نفي الغيرية، فالمراد به نفيُ الغيرِ المصطلح عليه وهو الغيرُ المنفكُّ، لا مطلق الغير، فالمعنى أنها ليست بعين الذات، ولا بغير الذات غيراً منفكّاً، فلا ينافي أن حقيقتها غيرُ حقيقة الذات، لكنها ليست منفكّةً عن الذات.

وقال بعضهم: إنها غيرٌ نظراً لذلك وإن لم تنفك، قال الشمس السمرقندي: وهو خلافٌ لفظيٌّ؛ لأن القول بأنها (ليست بغير) محمولٌ على نفي الغير المنفك، وإن كانت غيراً في المفهوم، والقولَ بأنها (غيرٌ) محمولٌ على الغير في المفهوم، وإن لم تنفك، ولكون الصفات ليست غيراً بالمعنى المتقدم وقع التسامح بإضافة ما للذات

---

(١) قوله: (ولا بغير الذات ... إلخ) فالمراد من الغير هنا المنفك عن الذات، فمعنى كونها ليست غير الذات أنها ليست منفكة عنها، وهذا يحتمل معنيين:

المعنى الأول: أنها ليست منفية عن الذات في حالٍ، ثابتةً لها في حالٍ آخر، بل هي ملازمة للذات، وهذا المعنى هو المأخوذ من كلام الشيخ عبد السلام ومن كلام المحشي آخراً حيث قال: ليست منفكة بل هي ملازمة للذات.

والمعنى الثاني: أنها ليست منفردة عن الذات؛ أي: منفصلة عنها، بحيث تكون قائمة بنفسها، بل هي قائمة بالذات، وهذا المعنى هو المناسب لجعل كلام المصنف جواباً عن الشُّبهة التي أوردتها المعتزلة، كما يُعلم ذلك مما نقلَه المحشي عن السعد فيما يأتي. انتهى أجهوري.

إليها، نحو: (تواضَعَ كلُّ شيءٍ لقدرته)، والمراد تواضع كلُّ شيءٍ لذاته لأجل قدرته، وإلا فعبادة مجرد الصفات كفرٌ، وعبادة مجرد الذات فسقٌ، فالمستقيم عبادةُ الذاتِ المتصفةِ بالصفات.

وخرج بإضافة صفات لـ (الذات):

الصفاتُ السلبيةُ: فإنها (غير) بمعنى أنها ليست قائمةً به؛ لأنها أمورٌ عدميةٌ، وصفاتُ الأفعالِ كالإحياء والإماتة، فإنها (غير) أيضاً، بمعنى أنها منفكة؛ لأنها هي تعلقات القدرة التنجيزيةُ الحادثةُ.

والصفةُ النفسيةُ: وهي الوجود؛ لأنها عينُ الموجود على كلام الأشعريِّ، وقد تقدَّم أن التحقيق تأويله على معنى أنه ليس زائداً على الذات بحيث يُرى، فلا ينافي أنه أمرٌ اعتباريٌّ، وغيرُ الموجود على كلام غير الأشعري.

قوله: (لَيْسَتْ بِغَيْرِ) بلا تنوين لفظ (غير)، لإضافته تقديراً إلى مثل ما أضيف إليه (عين)، والتقدير: ليست بغير الذات، وقد عرفتَ أن المرادَ ليست بغيرِ منفكٍ، فلا ينافي أنها غيرٌ ملازمٌ.

وأشار المصنف بذلك إلى الجواب عن الشبهة التي أوردها المعتزلة النافون لصفات المعاني، وتقريرها أن تقول:

الصفاتُ الوجوديةُ إما أن تكون حادثةً فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمةً فيلزم تعدد القدماء، وهو كفرٌ بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمَين على الذات العليَّةِ، فكفروا بإثبات آلهة ثلاثة، كما قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وإذا كفرت النصارى بإثبات آلهة ثلاثة، فكيف بالأكثر؛ وهو ثمانية قدماء الذاتُ والصفاتُ السبع، أو تسع بزيادة التكوين، أو عشر بزيادة الإدراك؟ فيلزم على إثبات ذلك[1] الكفرُ من باب أولى، وهذا توسيعٌ في الدائرة؛ لأن أهل السنة معترفون بقدم الصفات.

وحاصلُ الجواب كما أشار إليه العلامة السعد:

أن المحظورَ المبطلَ للتوحيد إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة بحيث تكون

(١) العبارة في (أ): (فيلزم على ذلك إثبات).

ذواتٍ مستقلةً، وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى، فلم يلزمِ التعددُ المبطلُ للتوحيد حتى يلزم الكفر، فنفيُ الغيرية هو الذي أشير به للجواب عن الشبهة المذكورة، ولا مدخلَ لنفي العينية في الجواب، لكنه تكميل للفائدة، على أن الغرضَ الأصليَّ كما علمت بيان حكم الصفات: وهو أنها ليست بغيرِ الذات ولا بعينِ الذات، ولم يذكرِ المصنف مغايرةَ بعضِ الصفات لبعضٍ لظهور ذلك.

وقوله: (أَوْ بِعَيْنِ الذَّاتِ) أي: وليست الصفاتُ عينَ الذات، فـ(أو) بمعنى الواو؛ لأنَّ القاعدة أنها تكون بمعنى الواو بعد النفي.

واعلم أن وجوب صفات المعاني ذاتيٌّ لها؛ مثل وجوب[1] الذات، كما هو الحقُّ الذي عليه السَّنوسيُّ ومن تبعه، وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العَضُد، وهذه نَزْغَةٌ من نزغات العضد، وسَرَتْ له هذه النزغة من كلام الفلاسفة، فإنهم يقولون: إن العالَمَ ممكنٌ لذاته، قديمٌ لغيره؛ بسبب كونه معلولاً لعلةٍ قديمةٍ؛ وهي ذاته تعالى، وما كان معلولاً لعلةٍ قديمةٍ فهو قديمٌ، وهذا كلامٌ باطلٌ، وكلام السعد في موضع يوافق كلام العضد، وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسيِّ، وهو الذي نلقى الله عليه.

[بيانُ تعلُّقاتِ الصفاتِ]

١. تعلُّقاتُ القدرةِ]

٣٣ ـ فَقُدْرةٌ بِمُمْكِنٍ تَعَلَّقَتْ   بِلا تَنَاهِي مَا بِهِ تَعَلَّقَتْ

قوله: (فَقُدْرةٌ ... إلخ) أي: إذا أردت معرفةَ تعلقات الصفات، فأقول لك: (قدرة ... إلى آخره)، فالفاءُ فاء الفصيحة، ولمَّا طوى ذيلَ مباحث الصفات، شرعَ في نشر ما لها من التعلقات.

والذي اعتمده المحققون أن التعلق للمعاني فقط، وقال بعض المتكلمين: للمعنوية، ولم يقلْ أحدٌ بأن التعلق للمعاني والمعنوية معاً، وإلا لزم اجتماعُ مؤثرين على أثرٍ واحدٍ في القدرة والكون قادراً، والإرادة والكون مريداً، ولزم تحصيل

(١) في (أ): (وجود).

الحاصل في العلم وكونه عالماً وهكذا الباقي، وعرفوا التعلق بأنه طلب الصفة أمراً زائداً على الذات يصلح لها.

واعلم أن صفاتِ المعاني من حيث التعلقُ وعدمُهُ، ومن حيث عمومُ التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات، وخصوصه بالممكنات أو بالموجودات، أقسامٌ أربعةٌ:

الأول: ما يتعلّق بالممكناتِ؛ وهو القدرة والإرادة، لكن تعلُّقُ الأولى تعلُّقُ إيجادٍ وإعدامٍ، وتعلُّقُ الثانيةِ تعلُّقُ تخصيصٍ.

والثاني: ما يتعلّق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وهو العلم والكلام، لكن تعلُّقُ الأولِ تعلُّقُ انكشافٍ، وتعلُّقُ الثاني تعلُّقُ دلالةٍ.

والثالث: ما يتعلّق بالموجودات، وهو السمع والبصر والإدراك، إن قيل به.

والرابع: ما لا يتعلّق بشيءٍ وهو الحياة، وقد ذكرها المصنفُ على هذا الترتيب كما ستراه، ومعرفة التعلقات غيرُ واجبةٍ على المكلّف؛ لأنها من غوامض علم الكلام، كما نقله الشيخ البرّاوي عن سيدي محمد الصُغَيِّر، وذكره الشيخ الشَّنَواني.

قوله: (بِمُمْكِنٍ تَعَلَّقَتْ) الجار والمجرور متعلقٌ بالفعل بعده، وإنما قدمه عليه لإفادة الحصر، فكأنه قال: لا تتعلق إلا بممكنٍ؛ أي: بكلِّ ممكنٍ، فالمراد العموم لأن النكرة في سياق الإثبات قد تعمُّ، كما في قوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير: ١٤]؛ أي: كل نفسٍ، فالقدرة متعلقةٌ بجميع الممكنات؛ لأنَّه لو خرج ممكنٌ عن تعلقها لزم منه العجز، وهو مُحالٌ عليه تعالى.

والمراد بالممكن: ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته، ولو وجب وجوده أو عدمه لغيره، فالذي تعلَّقَ علمه تعالى بوجوده من الممكنات، فهو وإن كان ممكناً في ذاته لكن وجب وجوده لغيره، كإيمانِ مَنْ علمَ الله إيمانه، والذي تعلَّقَ علمه تعالى بعدم وجوده، فهو وإن كان ممكناً في ذاته لكن وجب عدم[1] وجوده لغيره، كإيمانِ مَنْ علم الله عدم إيمانه كأبي جهلٍ، لكن تعلُّقُ القدرة بالذي تعلَّقَ علمُ الله بعدم وجوده.. تعلُّقٌ صُلوحيٌّ لا تنجيزيٌّ، وإلا لانقلبَ العلم جهلاً، وهو محالٌ، وبذلك يجمع بين القولين، فالقولُ بأنه من متعلقاتِ القدرةِ محمولٌ على أنه من متعلقاتها باعتبار التعلقِ

(١) في (ط): (علم).

الصلوحيِّ، والقول بأنه ليس مِنْ متعلَّقاتِ القدرة محمولٌ على أنه ليس مِنْ متعلَّقاتها باعتبار التعلُّقِ التنجيزيِّ.

وعُلم من ذلك أن للقدرة تعلقين:

تعلُّقاً صُلوحيًّا قديماً: وهو صلاحيتها في الأزل للإيجادِ والإعدامِ فيما لا يزال.

وتنجيزيًّا حادثاً: وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل، وهذا على سبيل الإجمال؛ وأمَّا على سبيل التفصيل فلها تعلُّقاتٌ سبعةٌ، وقد تقدَّم بيانُها.

وخرج بالممكن: الواجبُ والمستحيلُ، فلا تتعلَّقُ القدرة بهما؛ لأنَّها إن تعلَّقت بوجود الواجب لزم تحصيلُ الحاصلِ، وإن تعلَّقت بعدمه لزمَ انقلابُ حقيقةِ الواجبِ؛ فإنَّ حقيقته ما لا يقبل العدم، وإن تعلَّقَتْ بالمستحيل فعلى العكس من ذلك.

قولُه: (بلا تَنَاهِي مَا بِهِ تَعَلَّقَتْ[1]) أي: الممكن الذي تعلَّقت به القدرةُ مُتلبسٌ بعدم التناهي، فمتعلَّقات القدرة لا تنتهي إلى حدٍّ ونهايةٍ؛ إذ منها نعيمُ الجنان، وهو متجددٌ شيئاً فشيئاً وهكذا، وأمَّا ما وُجد في الخارج من الممكنِ فهو متناهٍ؛ لأنَّ كلَّ ما حصره الوجود من الممكن فهو متناهٍ لاستحالةِ حوادثَ لا نهاية لها، ويدلُّ على عدم تناهي متعلَّقات القدرة قولُهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤]، وقولُهُ تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفُرقان: ٢]؛ أي: كل شيءٍ ممكنٍ في الآيتين. واعلم أنه لا إيطاءَ في البيت؛ لأنَّ الصحيح أنَّها مِنْ كامل الرجز، على أنه يصحُّ حملُ الأول على التنجيزي، والثاني على الصلوحيِّ، وأمَّا كونُ الأول في حيز الإثبات والثاني في حيز النفي، فلا يُلتفتُ إليه وإن ذكره المصنفُ في «شرحه».

---

(١) قوله: (بلا تناهي . . . إلخ) مشى المحشِّي على أن معناه أنِ المتعلقات لا نهايةَ لها في جانب المستقبل، بمعنى أنه ما من ممكنٍ يقع في المستقبل إلا وبعده ممكنٌ، وهكذا من غير آخِرٍ في الاستقبال، وعلى هذا فالاستدلال بالآيتين على عدم التناهي غيرُ ظاهرٍ؛ لأنَّهما إنما دلّا على تعلق القدرة بجميع الممكنات، وأمَّا أن الممكنات متناهية أو لا، فلا دلالة لهما على ذلك، ومشى الشيخ عبد السلام على أن معنى عدم التناهي عمومُ تعلُّق القدرة لجميع الممكنات، حيث صوّر عدم التناهي بألا يخرج شيءٌ من الممكِنات عن القدرة، وعلى هذا فالاستدلال بالآيتَين ظاهرٌ، ومعنى عدم التناهي حينئذٍ كما ذكَره الأمير في «الحاشية» أن القدرة لا تنتهي عند طائفة من الممكِنات بأن تتعلَّق بها دون غيرها من الممكِنات. انتهى أجهوري.

٣٤ ـ وَوَحْدَةً أَوْجِبْ لَهَا وَمِثْلُ ذِي   إِرَادَةٌ وَالْعِلْمُ لَكِنْ عَمَّ ذِي

قوله: (وَوَحْدَةً أَوْجِبْ لَهَا) أي: أوجبْ للقدرة وحدةً، بمعنى: اعتقدْ وجوبها لها، فيجبُ أنْ تعتقدَ أنَّ قدرةَ الله واحدةٌ؛ لأنَّ تعددها لا يقتضيه معقولٌ ولا منقولٌ؛ ولأنَّه لو كان له تعالى قدرتانِ. .لزم اجتماعُ مؤثرين على أثرٍ واحدٍ، فالقدرةُ واحدةٌ والمقدورُ متعددٌ، كالحركة والسكون وغيرهما.

[٢. تعلُّقاتُ الإرادةِ]

قوله: (وَمِثْلُ ذِي إِرَادَةٌ) أي: ومثلُ القدرة إرادةٌ، فاسمُ الإشارة عائدٌ للقدرة، فالمعنى: أن إرادة الله تعالى مثلُ قدرتِهِ في الأمور الثلاثة المتقدمةِ التي هي:

تعلُّقُها بكلِّ ممكنٍ، وعدمُ تناهي متعلَّقاتها، وإيجابُ الوحدة لها بلا تفاوتٍ بينهما؛ فالمثليَّةُ إنما هي في هذه الثلاثة، وإن اختلفت جهةُ التعلُّقِ فيهما، فإنَّ القدرة إنما تتعلَّقُ بالممكنات تعلُّقَ الإيجاد والإعدام، والإرادةَ إنما تتعلَّقُ بها تعلُّقَ تخصيصٍ، فتخصصُ كلَّ ممكنٍ ببعضِ ما يجوزُ عليه من الممكنات المتقابلات؛ كالوجود أو العدم، وكونِهِ بهذه الصفة أو بصفةٍ أُخرى وهكذا.

ويدلُّ على عمومِ تعلُّقِ الإرادة:

الأدلَّةُ العقليَّةُ: كأنْ يُقال: لو تعلَّقت بالبعض دون البعض للزم عليه الترجيحُ بلا مرجحٍ واللازمُ باطلٌ.

والأدلَّةُ السمعيَّةُ: كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، والمراد من ذلك والله أعلم: أنَّه متى تعلَّقت إرادته وقدرته بشيءٍ برز حالاً، فهو كنايةٌ عن سرعةِ وجود مراده تعالى وعدم تخلفِهِ، وليس المرادُ من ذلك ما هو ظاهره مِنْ أنَّهُ تعالى إذا أراد شيئاً، يصدرُ منه أمرٌ للكائنات بلفظِ (كُنْ).

واعلمْ أنَّ للإرادة تعلُّقينِ:

---

(١) قوله: (ويدل . . . إلخ) الآية الأُولى للتعلق الصُّلُوحي، والثانية للتعلق التنجيزي. انتهى «حاشية الأمير». انتهى أجهوري.

تعلُّقاً صُلوحيًّا قديماً؛ وهو صَلاحيتُها في الأزل لتخصيصِ الممكن بالوجود أو بالعدم، وبالغنى أو بالفقر وهكذا.

وتعلُّقاً تنجيزيًّا قديماً؛ وهو تخصيصُ اللهِ بها أزلاً الممكنَ ببعض ما يجوز عليه من الممكناتِ السابقةِ.

وزادَ بعضُهم تعلُّقاً ثالثاً: وهو تعلُّقها بالممكن حين وجوده بالفعل، فيكونُ **تعلُّقاً تنجيزيًّا حادثاً**، والحقُّ أنَّ هذا ليس بتعلُّقٍ، وإنما هو إظهارٌ للتعلُّقِ كما تقدم.

[٣. تعلُّقاتُ العلمِ]

قوله: (وَالعِلْمُ) معطوفٌ على قوله: (إرادة) فهو مثل القدرة أيضاً في الأمور الثلاثةِ السابقةِ: **وهي تعلُّقُه بالممكنات، وعدمُ تناهي متعلَّقاتِهِ، وإيجابُ الوحدة له بإجماعِ مَنْ يُعتدُّ بإجماعه**، فإنَّه لم يذهبْ أحدٌ إلى تعدد علمه تعالى بعددِ المعلوماتِ إلا أبو سهلٍ الصُّعْلوكيُّ فقال: بعلومٍ قديمةٍ لا نهايةَ لها، ولا يَردُ عليه استحالةُ دخولِ ما لا نهايةَ له في الوجود؛ لأنَّ الدليلَ إنَّما قامَ على هذه الاستحالةِ في الحادثِ دونَ القديمِ.

وقوله: (لكِنْ عَمَّ ذِي) أي: لكن عمَّ العلمُ مِنْ حيثُ تعلُّقُه هذه الممكنات التي أشعرَ بها عمومُ قولِهِ: (بممكنٍ) لأن المراد به العموم كما سبقَ، ودفعَ المصنفُ بهذا الاستدراكِ ما يوهمه تشبيهُ العلم بالقدرة مِنْ قَصْرِهِ على الممكنات كما في القدرة والإرادة، وليس كذلك، بل يتعلَّقُ أيضاً بالواجبات والمستحيلات.

ولا إيطاءَ في كلامه لاختلاف مرجعِ اسمي الإشارة، على أنَّها ليست من مشطور الرجز، بل من تامِّهِ كما تقدَّم غيرَ مرَّةٍ.

٣٥ ـ وَعَمَّ أَيْضاً وَاجِباً وَالمُمْتَنِعْ ... وَمِثْلُ ذَا كَلامُهُ فَلْنَتَّبِعْ

وقوله: (وَعَمَّ أَيْضاً وَاجِباً وَالمُمْتَنِعْ) أي: وشمل العلمُ من حيث تعلُّقُهُ الواجبَ العقليَّ كذاته تعالى وصفاتِهِ، والممتنعَ العقليَّ كشريكه تعالى واتخاذِهِ ولداً أو صاحبةً، بمعنى أنه يعلم استحالةَ ذلك، ويعلمُ أنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا.

(وأيضاً): مصدر (آضَ) إذا رجعَ، فمعناه رجوعاً إلى عموم العلم، فهو كما عمَّ الممكنات عمَّ الواجبات والممتنعات، ويدلُّ على عموم تعلُّقِهِ قولُهُ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ

شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، والمرادُ بالشيء: مطلقُ الأمرِ، لا خصوص الموجود، وإلا لم يطابقِ المُدعى، وقولُه تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الحشر: ٢٢]؛ أي: ما غاب عنَّا وما حضر لنا، فالمراد الغيب والشهادة بالنسبة لنا. وليس للعلم إلا تعلُّقٌ تنجيزيٌّ قديمٌ فقط على التحقيق.

واعلمْ أنَّ تعلُّقاتِ القدرةِ والإرادةِ والعلمِ مترتبةٌ[1] عند أهل الحقِّ باعتبار التعقل فقط في التعلُّقات القديمة، وفي الحقيقة أيضاً في الحادث منها مع القديم، فبَيْن تعلُّقِ القدرة الصُلوحيِّ القديمِ، وتعلُّقِ الإرادةِ الصلوحيِّ القديم والتنجيزيِّ القديم، وتعلُّقِ العلم وهو تنجيزيٌّ قديمٌ. . ترتيبٌ في التعقل، فنتعقّل أوّلاً تعلُّقَ العلم، ثم تعلُّقَ الإرادة، ثم تعلُّقَ القدرة، فتعلُّقُ القدرة تابعٌ لتعلُّقِ الإرادة، وتعلُّقُ الإرادة تابعٌ لتعلُّقِ العلم، وليس بين هذه التعلقات ترتيبٌ في الخارج لأنَّها قديمةٌ، والقديم لا ترتيبَ فيه خارجاً، وإلا لزم أنَّ المتأخر حادثٌ.

وبين تعلُّقِ القدرة التنجيزيِّ الحادث وتعلُّقِ الإرادة التنجيزيِّ القديمِ والصلوحيِّ القديم وتعلُّقِ العلم وهو تنجيزيٌّ قديمٌ كما مرَّ. . ترتيبٌ في الخارج وفي التعقل؛ لأنَّ تعلُّقَ القدرةِ التنجيزيَّ الحادثَ متأخرٌ عن هذه التعلُّقات القديمة ضرورةَ تأخر الحادث عن القديم.

وأما تعلُّقُ القدرة التنجيزيُّ الحادثُ وتعلُّقُ الإرادة التنجيزيُّ الحادثُ على القول به. . فبينهما ترتيبٌ في الخارج وفي التعقل، فيكون تعلُّقُ القدرة التنجيزيُّ الحادث متأخراً عن تعلُّقِ الإرادة التنجيزيِّ الحادثِ على القول به، وقيل: بينهما ترتيبٌ في التعقل فقط؛ لأنَّه لا يتأخرُ مرادُ الله عن إرادته. انتهى مُلخصاً مِنْ حاشية العلامة الشَّنَواني مع الشرح للشيخ عبد السلام، فادعُ لي ولهم بحسن الختام.

[٤. تعلُّقاتُ الكلامِ]

قوله: (وَمِثلُ ذَا كَلامُهُ) أي: ومثل علمه تعالى كلامه، فاسم الإشارة عائد على العلم، و(مثل) خبرٌ مقدمٌ، و(كلامه) مبتدأٌ مؤخرٌ، والتقدير: وكلامه النفسي القديم القائم بذاته تعالى مثل العلم في الأحكام الثلاثة:

---

(١) في (ب): (مرتبة).

وهي عمومُ تعلقه بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وعدمُ تناهي متعلَّقاته، وإيجابُ وحدته، فعمومُ تعلقِهِ لصلوحه للجميع.

والقاعدةُ: أن صفات المولى متى صلحت لشيءٍ فلا بدَّ من ثبوت الجميع لها، وعدمُ تناهي متعلَّقاته لامتناعِ التخصيص بشيءٍ يتناهى؛ لأنَّه ترجيحٌ بلا مرجحٍ، ومن متعلقاته نعيمُ الجنانِ وهو لا يتناهى، بل يتجدَّدُ شيئاً فشيئاً وهكذا.

وإيجابُ وحدته؛ لأنَّه لم يردِ السمع بالتعدد، بل انعقدَ الإجماعُ على نفي كلامٍ ثانٍ قديم، والمثليَّةُ إنما هي في الثلاثة الأحكام المذكورة وإن اختلفت جهة التعلُّق؛ لأنَّ تعلُّقَ العلم تعلُّقُ انكشافٍ(١)، وتعلُّقَ الكلامِ تعلُّقُ دلالةٍ.

وهو تعلُّقٌ تنجيزيٌّ قديمٌ بالنظر لغير الأمر والنهي، فهو يدلُّ أزلاً على أنَّ ذاتَه وصفاتِه تعالى واجبةٌ، وعلى أنَّ الشريك والصاحبة والولد مستحيلةٌ، وأنَّ ولد زيد ورزقه وعلمه جائزةٌ، ويدلُّ أزلاً أيضاً على أنَّ من أطاع فله الجنَّةُ، ومن عصى فله النارُ، والأول وعدٌ، والثاني وعيدٌ وهكذا، وأمَّا بالنظر للأمر والنهي فعلى اشتراط وجود المأمور والمنهي يكونُ له تعلُّقٌ صلوحيٌّ قديمٌ قبل وجود المأمور والمنهي، وتنجيزيٌّ حادثٌ بعده كما تقدَّم تحقيقه.

قوله: (فلْنَتَّبِعْ) بالنون أو بالتاء أولَه، وفيه إشارةٌ إلى غموض المحلِّ وصعوبته، فيشير إلى أنه ليس لنا في هذا المقام إلا اتباعُ القوم، خصوصاً في إثبات التعلُّقاتِ الأزليَّةِ.

[٥. تعلُّقاتُ السمعِ]

٣٦ - وَكُلُّ مَوْجُودٍ أَنِطْ لِلسَّمْعِ بِهْ ... كَذَا الْبَصَرْ إِدْرَاكُهُ إِنْ قِيلَ بِهْ

قوله: (وَكُلُّ مَوْجُودٍ أَنِطْ لِلسَّمْعِ بِهْ) أي: وكل موجود علِّقْ للسمع به، فأَنِطْ: فعل أمرٍ من الإناطة؛ وهي التعليق، وكلُّ: مبتدأ، خبرُهُ جملةُ (أنط للسمع به)، أو مفعولٌ لمحذوفٍ يفسِّرُهُ المذكور من باب الاشتغال؛ على حدِّ: زيداً مُرَّ به، والتقدير: اقصِدْ

(١) قوله: (انكشاف) أي: لله؛ بمعنى أن جميع الأشياء منكشفة لله بعلمه، وقوله: (وتعلق الكلام تعلق دلالة) أي: لغير الله، بمعنى أن غير الله لو أُزيل عنه الحجابُ واطلع على كلام الله لفهِمَ منه جميعَ الواجبات والجائزات والمستَحيلات. انتهى أجهوري.

كلَّ موجودٍ، واللام في قوله: (للسمع) زائدةٌ، و(السمع) مفعولٌ لـ (أنطْ) بمعنى (علِّقْ)، أو ضمَّنَهُ معنى (اعترف) فعدَّاه باللام، وبالجملة فالمعنى: اعتقدْ تعلُّقَ السمع الأزليِّ بكلِّ موجودٍ.

[٦. تعلُّقاتُ البصرِ]

وقوله: (كَذَا البَصَرْ)؛ أي: مثل السمع البصر في تعلُّقه بكلِّ موجودٍ، فاسم الإشارة راجعٌ للسمع، و(كذا) خبرٌ مقدَّمٌ، و(البصر) مبتدأٌ مؤخَّرٌ.

[تعلُّقاتُ الإدراك]

وقوله: (إِدْرَاكُهُ) أي: وكذا إدراكه، فهو معطوفٌ على البصر بحرف عطفٍ مقدَّرٍ.

وقوله: (إِنْ قِيلَ بِهْ)؛ أي: إن قيل بثبوته، كما هو أحد الأقوال الثلاثة السابقة في قوله:

فَـهَـلْ لَـهُ إِدْرَاكٌ اَو لا؟ خُـلْـفُ وَعِـنْـدَ قَـوْمٍ صَـحَّ فِـيـهِ الـوَقْـفُ

فهذه الصفاتُ الثلاثةُ متَّحدةُ المتعلَّقِ، ولا يلزم مِنْ اتحاد المتعلَّق اتحادُ الصفة، بل الصفة متعددة، وكلٌّ منها له حقيقةٌ من الانكشاف ليست عينَ حقيقةِ غيرِهِ، لا يعلم تلك الحقيقةَ إلا الله تعالى.

وما ذكره المصنِّف من أن سمعه وبصره تعالى يتعلَّقان بكلِّ موجودٍ.. هو ما ذكره بعض المتأخرين؛ كالشيخ السنوسي ومن تبعه، والذي في كلام السعد وغيره أنَّ السمع الأزلي صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعات، وأنَّ البصر الأزليَّ صفةٌ تتعلَّقُ بالمبصرات، وهو محتملٌ للعموم والخصوص، فيحتمل أنَّه أراد المسموعات والمبصرات في حقِّه تعالى وهي الموجودات، فيكون موافقاً لما تقدَّم، ويحتمل أنه أراد المسموعات والمبصرات في حقِّنا؛ وهي الأصواتُ في الأول، والذواتُ والألوانُ في الثاني، فيكون مخالفاً لما تقدَّم.

وما ذكره المصنِّف أيضاً من كون الإدراك على القول به مثل السمع والبصر في التعلُّقِ بكلِّ موجودٍ هو أحد قولين قد سبق ذكرُهما، وثانيهما: أنه يتعلَّقُ بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصالٍ بمحالِّها، فهما طريقتان للقوم كما يُؤخذ من «اليوسي»، و«شرح الكبرى».

واعلَمْ أنَّ للسمع والبصر والإدراك على القول به والقولِ بأنَّه يتعلَّقُ بكلِّ موجودٍ ثلاثَ تعلُّقاتٍ:

تعلُّقاً تنجيزيًّا قديماً: وهو التعلُّق بذات الله وصفاته.

وصُلوحيًّا قديماً: وهو التعلُّقُ بنا قبل وجودنا.

وتنجيزيًّا حادثاً: وهو التعلُّقُ بنا بعد وجودنا.

ووجوبُ التعلُّق لهذه الصفات مُستفادٌ من صيغة الأمر في قوله: (أنطْ)، كما استُفيدَ عدمُ تناهي متعلَّقاتها من أداة العمومِ الداخلةِ على (موجودٍ)، وسكت المصنِّف عن وحدة هذه الصفات للعلم بها من وجوبها لنظائرها؛ كالقدرة والإرادة؛ إذ لا فرقَ. ولا إيطاءَ في كلام المصنِّف، لاختلاف مرجعِ الضميرين، نظير ما تقدَّم في اسمي الإشارة في قوله: (ومثل ذي إرادة .. إلى آخره) وسبق ما في نحوه.

٣٧ ـ وَغَيْرُ عِلْمٍ هذِهِ كَمَا ثَبَتْ ... ثُمَّ الحَيَاةُ مَا بِشَيْ تَعَلَّقَتْ

قوله: (وَغَيْرُ عِلْمٍ هذِهِ) أي: هذه الصفات الأربع ـ وهي: الكلامُ، والسمعُ، والبصرُ، والإدراكُ ـ غير العلم، فاسم الإشارة مبتدأٌ مؤخَّرٌ، و(غير علم) خبرٌ مقدَّمٌ، ودفع بذلك ما قد يُتوهَّم من اتحادها مع العلم لاتحاد متعلَّق الكلام مع متعلَّق العلم، واندراجِ متعلَّق السمع والبصر والإدراك في متعلَّقه، لا سيَّما وتعلُّقُ هذه الثلاثة تعلُّق انكشافٍ كتعلُّقِ العلم، وكما أنَّ هذه الصفاتِ الأربعَ مغايرةٌ للعلم بعضُها مغايرٌ لبعضٍ، واتحادُ المتعلَّق لا يوجبُ اتحادَ الحقيقةِ.

وقوله: (كَمَا ثَبَتْ) أي: كالتغاير الذي ثبت عند القوم بالأدلَّة السمعيَّة؛ لأنَّ هذه الصفاتِ إنَّما ثبتت بالسمع، والمدلولُ لغةً لكلِّ واحدةٍ غيرُ المدلول للأُخرى، فوجب حملُ ما ورد على ظاهره حتى يثبت خلافُهُ، وبيانُ كونِ المدلول لغةً لكلِّ واحدةٍ غيرَ المدلول للأُخرى، أنَّ السمعَ حِسُّ الأُذُنِ؛ أي: حاستُها، والأُذُنُ نفسُها، وما وقرَ فيها من شيءٍ تسمعه، والذكرُ المسموعُ، والبصرَ حِسُّ العينِ؛ أي: حاستها، والكلامَ القولُ، وما كان مكتفياً بنفسه، والعلمَ: هو المعرفة كما يُؤخذ من «القاموس» في مواضعَ متعددةٍ، وإذا ثبت أنها متغايرةٌ لغةً كانت متغايرةً شرعاً، وبالجملة: فكُنْهُ كلِّ واحدةٍ غيرُ كُنْهِ الأُخرى، ونفوِّضُ علمَ ذلك لله تعالى.

[صفةُ الحياةِ لا تتعلّقُ بشيءٍ]

قوله: (ثُمَّ الحَيَاةُ مَا بِشَيْ تَعَلَّقَتْ) بسكون الياء وحذف الهمزة للوزن، وثم للاستئناف، والمعنى: أن الحياة لا تتعلّقُ بشيءٍ؛ أي: أمر موجود أو معدوم، فالمراد بالشيء هنا المعنى اللغوي الشامل للموجود والمعدوم، ويصحُّ أن يكونَ المراد به المعنى الاصطلاحي، ويُقالَ: إذا كانت لا تتعلَّقُ بالموجود، فأولى ألا تتعلَّق بالمعدوم، فليست الحياةُ من الصفات المتعلِّقة؛ لأنَّها صفةٌ مُصَحِّحَةٌ للإدراك؛ أي: مُصَحِّحَةٌ لمن قامت به أن يتَّصفَ بصفات الإدراك، ولا تقتضي أمراً زائداً على قيامها بمحلها، ومثلُ الحياةِ الوجودُ والقدمُ والبقاءُ عند من يعدُّها من الصفات الذاتيَّةِ.

[أسماءُ اللهِ تعالى وصفاتُهُ قديمةٌ]

٣٨ - وَعِنْدَنَا أَسْمَاؤُهُ الْعَظِيمَهْ   كَذَا صِفَاتُ ذَاتِهِ قَدِيمَهْ

قوله: (وَعِنْدَنَا . . . إلى آخره) لمَّا فرغ من الصفات وتعلُّقاتها شرعَ في مبحثٍ يجب اعتقادُهُ، فيجب على الإنسان أن يعتقد أنَّ أسماءه العظيمةَ قديمةٌ، وكذا صفاتُ ذاته، وتقديم الظرف للحصر، والضمير لأهل الحقِّ، فالمعنى: وأسماؤه العظيمة قديمةٌ عندنا معاشرَ أهل الحقِّ، خلافاً للمعتزلة في قولهم: بأنَّ أسماءَهُ تعالى حادثةٌ، وأنَّها من وضع الخلق.

واستُشكلَ الأولُ بأنَّ الأسماءَ ألفاظٌ، وهي حادثةٌ قطعاً، فتكون الأسماءُ حادثةً قطعاً، فكيف توصف الأسماء بالقدم؟

وأُجيب بأنَّها قديمةٌ لا باعتبار ذاتها، بل باعتبار التسمية بها.

وبُحث في هذا الجواب(١) بأن التسمية وضعُ الاسم للمسمَّى، وحيث كان الاسم حادثاً كانت التسميةُ حادثةً؟

---

(١) قوله: (وبحث هذا الجواب) هذا البحث غير ظاهر؛ لأنا نقول: التسمية هي وضعُ الاسم، وهو قصد الله أزلاً أن تكون الألفاظ الموجودة في علمه دالّةً عليه فيما لا يزال، وحينئذٍ لا يلزم من حدوث الاسم حدوثُ وضعه؛ لأن وضع الاسم لا يتوقف على النطق به. انتهى أجهوري.

وأجيب بأنَّ معنى قدمها: أنَّ الله صالحٌ لها أزلاً، فهي قديمةٌ باعتبار الصلاحيةِ.

وفيه أن هذا لا يحسنُ في الردِّ على المعتزلة الذين يقولون: إنَّها من وضع الخلق، إذ لا ينافيه، وبعضهم أجاب بأنَّ قدمها من حيث علمُ الله تعالى وتقديرُه في الأزل، وفيه أن جميع الحوادث كذلك، وقيل: إنَّ قدمَها من حيث مدلولُها، وفيه أنَّ قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات، ولا يحسنُ في الردِّ على المعتزلة فيما سبق[١]، ونقل العلامة الملَّويُّ عن سيدي محمد بن عبد الله العربي: (أنَّ من كلام الله القديم أسماءً له هي المحكوم عليها بالقدم، كما أن منه أمراً ونهياً ... إلى آخره)، وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالةُ الكلام أزلاً على معاني الأسماء من غير تبعيضٍ ولا تجزئةٍ في الكلام، وهو الذي ينشرحُ له الصدر، ولا يردُ أنَّهم لم يذكروا من أقسام الكلام الاعتبارية الأسماءَ القديمة؛ لأنَّ تقسيمهم ليس حاصراً، بل اقتصروا على الأهم باعتبار ما ظهر لهم، كيف ومدلوله لا يدخل تحت حصرٍ؟!

وأشار العلامة الملَّويُّ في آخر عبارته إلى أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الأوليَّةِ، بل بمعنى أنَّها موضوعةٌ قبل الخلق، فهي من وضعه تعالى قبل خلقه، ثم ألهمها للنور المحمدي، ثم للملائكة، ثم للخلق، خلافاً للمعتزلة في قولهم: بأنَّها من وضع البشر، وفي هذا الكلام تسليمُ أنَّ الأسماء ليست أزليَّةً كما لا يخفى.

وبالجملة: فهذا المبحث لم يَصْفُ[٢].

ونُقل عن القرطبي: أنَّ مَنْ قال: الاسم مشتقٌّ من السموِّ وهو العلو، يقول: لم يزلِ الله موصوفاً[٣] قبل وجود الخلق وعند وجودهم وبعد فنائهم، لا تأثيرَ لهم في أسمائه، وهذا قول أهل السنة.

ومَن قال: الاسم مشتقٌّ من السِّمة، يقول: كان في الأزل بلا أسماءٍ

(١) قوله: (فيما سبق) أي: فيما سبق نقله عنهم، وهو أن أسماءه تعالى حادثة، وأنها من وضع الخلق. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (فهذا البحث لم يصفُ) مبني على البحث في الجواب الأول؛ وهو أنها قديمة باعتبار التسمية، وقد علمت مما ذكر في الهامش أنه غير واردٍ. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (موصوفاً) أي: مسمّى بأسمائه. انتهى أجهوري.

ولا صفاتٍ[1]، فلمَّا خلق الخلق جعلوها له، وبعد فنائهم يبقى بدونها، وهو قول المعتزلة، قال الشُّمُنِّي: وهو أقبحُ من القول بخلق القرآن. انتهى.

أفاده العلامة الأمير مع بعض زيادة.

قوله: (أَسْمَاؤُهُ . . . إلخ) الأسماء جمع اسمٍ، والمراد به ما دلَّ على الذات بمجردها كـ (الله) و(خُدَايْ)؛ أي: في اللغة الفارسية، أو باعتبار الصفة كالعالِم والقادر، ثم إن (أسماؤه) مبتدأٌ و(العظيمة) وصفٌ كاشفٌ، والخبر (قديمةٌ).

وقوله: (كَذَا صِفَاتُ ذَاتِهِ) مبتدأٌ وخبرٌ، فـ (كذا) خبرٌ مقدَّمٌ و(صفات ذاته) مبتدأٌ مؤخَّرٌ، والجملة معترضة بين المبتدأ وخبرِهِ، والتشبيه في القدم، وأشار الشارح لإعرابٍ آخرَ، فجعل خبر قوله: (أسماؤه) محذوفاً، دلَّ عليه قوله فيما بعد: (قديمة)، وجعل قوله: (قديمة) الآتي خبراً عن قوله: (صفات ذاته) فيكون المصنف حذف من الأول لدلالة الثاني، كما حذف من الثاني (عظيمة) لدلالة الأول عليه، وحينئذٍ ففي كلامه من المحسنات البديعية نوع احتباكٍ؛ وهو أن يُحذفَ من كل نظير ما أثبته في الآخر، وعلى هذا فالتشبيه للتأكيد، والأول هو المتبادر من كلام المصنف.

قوله: (العَظِيمَهْ) أي: الجليلة المقدسة؛ أي: المطهرة عن أن يُسمى بها الغير، أو عن أن تُفسر بما لا يليق، أو أن تُذكر على غير وجه التعظيم كما قاله السعد، وعِظَمُ أسمائه تعالى مُجمعٌ عليه.

[التفاضلُ بين أسماءِ الله تعالى]

واختُلف هل بينها تفاضلٌ أو لا؟

فقيل: لا تفاضلَ بينها، وفي «اليواقيت» عن ابن العربي: أن أسماء الله تعالى متساويةٌ في نفس الأمر؛ لرجوعها كلِّها إلى ذاتٍ واحدةٍ، وإن وقع فيها تفاضلٌ فإن ذلك

---

(١) قوله: (ولا صفات) أي: ألفاظ دالّة عليها، فعطفها على الأسماء مرادف، هذا هو المتعين في فهم العبارة، وذكر الشيخ الأمير أن هذا البناء غير ظاهر، بمعنى أنه لا يلزم من اشتقاق الاسم من السمو أن تكون الأسماء قديمة باقية، ولا يلزم من اشتقاقها من السِّمَة أن تكون حادثة فانية، وما قاله العلامة الأمير ظاهر. انتهى أجهوري.

لأمرٍ خارجٍ(١)، والحقُّ: أنها متفاضلةٌ وأعظمها لفظ الجلالة؛ وهو الاسمُ الأعظمُ، وكان سيدي علي وفا رضي الله عنه يذهب إلى التفاضل في الأسماء، ويقول في قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠]: هي(٢) اسمُ الله؛ فإنَّه أعلى مرتبةً من سائر الأسماء، قال: ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]؛ أي: ولذكر اسم الله أكبرُ من ذكر سائر الأسماء. انتهى أفاده الشيخ الأمير.

[قدمُ صفاتِ الذاتِ]

قوله: (كَذَا صِفَاتُ ذَاتِهِ قَدِيمَهْ) أي: مثل أسمائه تعالى الصفات القائمة بذاته، وهي صفات المعاني السبعُ أو الثمانِ على الخلاف في ذلك قديمةٌ، فكلٌّ من أسمائه وصفات ذاته قديمٌ، فليست أسماؤه من وضعِ خلقه له، وليست صفاته حادثةً؛ لأنَّها لو كانت حادثةً لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، ويلزم كونه تعالى عارياً عنها في الأزل، ويلزم افتقارُها إلى مخصِّصٍ، وهو ينافي وجوب الغِنى المطلقِ، وهو انتفاء الحاجات مطلقاً، وهو لا يكون إلا لله، بخلاف الغِنى المقيَّدِ، وهو قِلَّةُ الحاجات، وهو غنى الحوادث، ولذلك قال بعضهم: مولانا(٣)؛ غناك مطلقٌ، وغنانا مقيَّدٌ.

وخرج بإضافة صفات إلى الذات: صفاتُ الأفعال، فليس شيءٌ منها بقديم عند الأشاعرة، بخلافه عند الماتريدية؛ أي: ولذلك قال صاحب متن «بدء الأمالي» ما نصُّه:

صِفَاتُ الذَّاتِ والأفعالِ طُرًّا قَدِيْمَاتٌ ... إلخ

وهو موضوع على مذهب الماتريدية(٤)؛ لأنَّها عند الأشاعرة تعلُّقاتُ القدرة التنجيزيَّةُ الحادثةُ، وعند الماتريدية هي عينُ صفةِ التكوين القديمة كما تقدَّم.

---

(١) قوله: (لأمر خارج) قال العلامة الأمير: كالتخلّق بمدلول الاسم، كأن يتخلق بمدلول كريم الذي هو الكرم، وبمدلول حليم الذي هو الحلم. انتهى أجهوري.

(٢) في (ط): (هو).

(٣) في (ط): (إلهي).

(٤) قوله: (أي: ولذلك قال متن «بدء الأمالي» ما نصه:

صِفَاتُ الذَّاتِ والأفعالِ طُرًّا قَدِيْمَاتٌ ... إلخ

وهو موضوع على مذهب الماتريدية) مثبت في (ط) فقط.

وأما الصفات السلبية فهي قديمةٌ قطعاً أو أزليَّةٌ[1]، على الخلاف في القديم والأزليِّ، ولعل الشارحَ جرى على القول بالفرق بين القديم والأزليِّ، فقال: وخرج بإضافة الصفات إلى الذات السلبيَّةُ والفعليَّةُ، فليس شيءٌ منهما بقديم عند الأشاعرة، قال الشيخ الأمير: ورأيت بخط سيدي أحمد النَّفَراوي أن ذكرها سَبْقُ قلمٍ؛ أي: ذكرُ الصفات السلبيَّةِ سبقُ قلمٍ، وإلا ففضل الشارح مشهورٌ.

[أسماءُ الله تعالى وصفاتُه توقيفيةٌ]

٣٩ ـ وَاخْتِيرَ أَنَّ اسْمَاهُ تَوقِيفِيَّهْ كَذَا الصِّفَاتُ فاحْفَظِ السَّمْعِيَّهْ

قوله: (وَاخْتِيرَ . . . إلخ) أي: واختار جمهور أهل السنة أن أسماءه تعالى توقيفيَّةٌ، وكذا صفاته، فلا تُثبتُ[2] لله اسماً ولا صفةً إلا إذا ورد بذلك توقيفٌ من الشارع، وذهبت المعتزلةُ إلى جواز إثبات ما كان متَّصفاً بمعناه، ولم يوهمْ نقصاً، وإن لم يردْ به توقيفٌ من الشارع، ومال إليه القاضي أبو بكر البَاقِلَّاني، وتوقفَ فيه إمام الحرمين، وفصَّلَ الغزاليُّ فجوَّز إطلاقَ الصفة؛ وهي ما دلَّ على معنى زائدٍ على الذات، ومنعَ إطلاق الاسم؛ وهو ما دلَّ على نفس الذات.

والحاصلُ أنَّ علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري عزَّ وجلَّ، إذا ورد بها الإذنُ من الشارع، وعلى امتناعه إذا ورد المنعُ منه، واختلفوا حيث لا إذنَ ولا منعَ، والمختار منعُ ذلك، وهو مذهب الجمهور. انتهى. مصنِّف في «شرحه الصغير»[3].

قوله: (أَنَّ اسْمَاهُ) بدرج[4] همزة أسماءه الأولى مع القصر للوزن، والمراد بالأسماء: ما قابلَ الصفات، بدليل قوله: (كذا الصفات)، فالاسم ما دلَّ على الذات[5]، والصفة ما دلَّ على معنى زائدٍ على الذات، وليس المراد بالاسم ما قابل الفعلَ والحرفَ، ولا ما قابل الكنية واللقب.

---

(١) العبارة في (ب): (فهي قديمةٌ مطلقاً أو أزليةٌ).

(٢) في (ب): (نثبت).

(٣) انظر «هداية المريد» (١/ ٤٧٧).

(٤) في (ب): زيادة (أي: حذف).

(٥) قوله: (فالاسم ما دلَّ على الذات) إما وحدها كلفظ الجلالة، وإما مع الصفة كلفظ الرحمن.

وقوله: (تَوقِيفِيَّهْ) أي: يتوقف جوازُ إطلاقها عليه تعالى على ورودها في كتابٍ أو سنةٍ صحيحةٍ أو حسنةٍ أو إجماع؛ لأنه غير خارجٍ عنها، بخلاف السنة الضعيفة إن قلنا: إن المسألة من العلميات؛ أي: الاعتقاديات بحيث يعتقد أن ذلك الاسم من أسمائه تعالى، وإن قلنا: إن المسألة من العمليات بحيث نستعمله ونطلقه عليه تعالى.. فالسنةُ الضعيفةُ كافيةٌ في ذلك؛ لأنهم قالوا: الحديث الضعيف يُعمل به في فضائل الأعمال، وأما القياسُ فقيل: كالإجماع ما لم يكن ضعيفاً، وعليه فيقاس (واهب) بناء على أنَّه لم يردْ على (وهَّاب)، وأطلق بعضهم منعَ القياس، قال المصنف في «شرحه الصغير»: (وهو الظاهر، لاحتمال إيهام أحد المترادفين دون الآخر كالعالم والعارف، والجواد والسخي، والحليم والعاقل). انتهى[1]

وبالجملة فما أذن الشارع في إطلاقه واستعماله جازَ، وإن أوهم كالصبور والشكور والحليم، فإن الصبورَ يُوهم وصول[2] مشقَّةٍ له تعالى؛ لأن الصبر حَبْسُ النفس على المشاقِّ، فيفسَّرُ في حقِّه تعالى بالذي لا يعجلُ بالعقوبة على من عصاه، والشكورَ يُوهم وصول إحسان إليه؛ لأن معناه كثيرُ الشكر لمن أحسن إليه، مع أن الإحسان كلَّه من الله، فيفسَّرُ في حقِّه تعالى بالذي يجازي على يسير الطاعات،كثير الدرجات، ويُعطي بالعمل في أيامٍ معدودةٍ،نِعَماً في الآخرة غير محدودةٍ، وقيل: المجازي على الشكر، وقيل: المثني على من أطاعه، والحليمَ يُوهم وصول أذًى[3] إليه، وهو تعالى لا يصلُ إليه أحدٌ بأذى، فيفسَّرُ في حقِّه تعالى بالذي لا يعجلُ بالعقوبة على من عصاه، فيرجع لمعنى الصبور، ولا يرد على قولنا: (وهو تعالى لا يصلُ إليه أحدٌ بأذى) قولُه ﷺ: «من آذى مسلماً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله»[4]؛

وقوله: (والصفة ما دلَّ على معنى زائد على الذات) بأن دلَّت على ذلك المعنى الزائد وحده، كلفظ (قدرة)؛ فإنه دلَّ على المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى، وبهذا يُعلم أن مراد المصنف بالصفات في قوله: (كذا الصفات) الأسماء الدالة على الأمور الثابتة للذات، فهي أيضاً توقيفية، فلا يُعبر عن قدرة الله بالجراءة مثلاً لعدم وروده. انتهى أجهوري.

(١) انظر «هداية المريد» (١/ ٤٨٣).

(٢) في (ب): (حصول).

(٣) في (ب): (إيذاء).

(٤) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٣٦٠٧)، وفي «الصغير» (٤٦٨).

لأنَّ معناه أنَّه فعلَ معه فِعْلَ المؤذي، وقد تقدَّم لك أنَّ أسماء النبيِّ ﷺ توقيفيَّةٌ اتفاقاً، وسبق حكمةُ ذلك فتفطنْ لها.

قوله: (كَذَا الصِّفَاتُ) أي: مثل أسمائه تعالى صفاته في كونها توقيفيَّةً، فلا يجوزُ إثبات صفةٍ له تعالى إلا بتوقيفٍ من الشارع لنا.

وقوله: (فاحْفَظِ السَّمْعِيَّهْ)؛ أي: إذا عرفت أنَّ إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى تتوقفُ على الإذن الشرعيِّ فاحفظِ الأسماءَ والصفاتِ الواردةَ بالسمع حقيقةً كالواردة في الكتاب والسنة، أو حكماً كالثابتة بالإجماع كالصانع والموجود والواجب والقديم، كما ذكره المؤلفُ في «كبيره».

[الأقوالُ في النُّصوص الموهِمة للتشبيه]

٤٠ ـ وَكُلُّ نَصٍّ أَوْهَمَ التَّشْبِيهَا أَوِّلْهُ أَوْ فَوِّضْ وَرُمْ تَنْزِيهَا

قوله: (وَكُلُّ نَصٍّ ... إلخ) يصحُّ قراءةُ (كلُّ) بالرفع مبتدأ، وجملة (أوله) خبر، وبالنصب مفعولٌ لفعلٍ محذوفٍ من باب الاشتغال، والمراد بالنصِّ هنا: ما قابل القياس والاستنباط(١) والإجماع، وهو الدليل من الكتاب أو السنة، وليس المراد به ما قابل الظاهر، وهو ما أفاد معنى لا يحتملُ غيره، إذ لو كان(٢) هذا هو المراد لم يمكنْ تأويلُهُ.

وقوله: (أَوْهَمَ التَّشْبِيهَا)؛ أي: أوقع في الوهم صحة القول به بحسب ظاهره(٣)، والمرادُ من التشبيه المشابهة لا فعلَ الفاعل.

---

(١) قوله: (والاستنباط) فيه خفاء، فلو اقتصر على القياس والإجماع لكان أولى. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (إذ لو كان ... إلخ) هذا التعليل كما يفيد عدم إرادة الصريح وحده.. يفيد عدم إرادته مع الظاهر، فتعميم المحشي في الدليل بقوله: سواء كان صريحاً أو ظاهراً غيرُ ظاهر، فكان الأولى قصره على الظاهر بخصوصه؛ لأنه القابل للتأويل. انتهى أجهوري.

(٣) قال العلامة الشيخ محمد عليش في «فتح العلي المالك» (١/ ٩٠): (كثير ـ ولم يقل: الأكثر ـ من القرآن والأحاديث ما ظاهرُهُ صريح الكفر، ولا يعلم تأويله إلا الله تعالى والراسخون في العلم)، وقال العلامة الصاوي في «حاشيته على تفسير الجلالين» عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الكهف: ٢٤] من سورة (الكهف): (والأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر).

وقوله: (أَوِّلْهُ)؛ أي: احملْهُ على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد، فالمراد: أَوِّلْهُ تأويلاً تفصيليًا بأن يكون فيه بيان المعنى المراد، كما هو مذهب الخلف: وهم مَن بعد الخمس مئة، وقيل: مِن بعد القرون الثلاثة.

وقوله: (أَوْ فَوِّضْ)؛ أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرفُ اللفظِ عن ظاهره؛ فبعد هذا التأويل فوِّضِ المرادَ من النص الموهم إليه تعالى على طريقةِ السلفِ، وهم مَن كانوا قبل الخمس مئة، وقيل: القرون الثلاثة: الصحابةُ والتابعون وأتباع التابعين، وطريقةُ الخلفِ أعلَمُ وأحكَمُ؛ لما فيها من مزيد الإيضاح والردِّ على الخصوم، وهي الأرجح، ولذلك قدَّمها المصنِّف، وطريقةُ السلفِ أسلَمُ؛ لما فيها من السلامة من تعيين معنًى قد يكون غيرَ مرادٍ له تعالى.

وقوله: (وَرُمْ تَنْزِيهًا) أي: واقصدْ تنزيهاً له تعالى عما لا يليقُ به مع تفويض علم المعنى المراد[1]؛ فظهر ممَّا قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجماليِّ؛ لأنَّهم يصرفون النصَّ الموهمَ عن ظاهره المحالِ عليه تعالى، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد من ذلك النصِّ وعدم التعيين بناءً على الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] فيكون معطوفاً على لفظ الجلالة، وعلى هذا فنظم الآية هكذا: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)، وجملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾

---

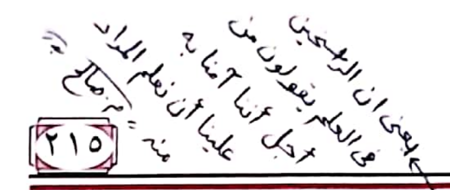
(١) قال المحلي في «جمع الجوامع» كما في «حاشية العطار» (٢/ ٤٦١): (مذهب السلف التفويض؛ وهو أسلم، ومذهب الخلف التأويل؛ وهو أعلم؛ أي: أحوجُ إلى مزيد علم).

قال العرب: (لا يدَين لنا بحربه)، وقصدهم باليدينِ القدرة، انظر تفسير قوله تعالى: ﴿فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٩].

والصفات الحادثة: (الرضا والغضب)، نفاها أهل السنة بمعنى قيامها بالذات، وأثبتوا لوازمها، فهي صفات أفعال عندهم لا صفات ذات.

ونفي الصفات صفات النقص على التفصيل وارد، وقول من يقول: (قولك للملك: لست لصًّا، ولست سفيهاً، ولست . . . دليل على النقص. . خطأ؛ لأنه عقلاً ولغةً لا نقص فيه، بل النقص عرفي، وليس بيننا وبين الله تعالى أعراف، ونحن إنما ننفي النقص عند وجود القائل به، وإلا يكفينا النفي الإجمالي.

وتفسير هذه الصفات إما بمنشئها كـ (الإنعام) للرحمة، أو بنهايتها كـ (الإنعام) أيضاً، فهي صفة فعل، فتعود للإرادة.



[آل عِمرَان: ٧] حينئذٍ مستأنفةٌ لبيان سبب التماس التأويل، أو على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، وعلى هذا فقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] إلى آخره استئنافٌ، وذُكِرَ مقابلُه في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عِمرَان: ٧] إلى آخره؛ أي: كالمجسِّمة، فمنهم من قال: إنه على صورةِ شيخٍ كبيرٍ، ومنهم من قال: إنَّه على صورةِ شابٍّ حسنٍ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

والحاصل أنَّه إذا ورد في القرآن والسنة ما يُشعر بإثبات الجهة أو الجسميَّة أو الصورة أو الجوارح، اتفق أهل الحقِّ وغيرهم ما عدا المجسّمةَ والمشبِّهةَ على تأويل ذلك؛ لوجوبِ تنزيهِهِ تعالى عمَّا دلَّ عليه ما ذكر بحسب ظاهره:

فممَّا يوهمُ الجهة قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠]، فالسلف يقولون فوقيَّة لا نعلمها[1]، والخلف يقولون: المراد بالفوقيَّة التعالي في العظمة؛ فالمعنى يخافون؛ أي: الملائكة ربَّهم من أجل تعاليه في العظمة؛ أي: ارتفاعه فيها.

ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فالسلف يقولون: استواءً لا نعلمه، والخلف يقولون: المراد به الاستيلاء والمُلك، كما قال الشاعر: [من الرجز]

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

وسأل رجلٌ الإمامَ مالكاً عن هذه الآية فأطرق رأسه مَلِيًّا، ثم قال: الاستواء غير مجهولٍ، والكيف غير معقولٍ، والإيمانُ به واجبٌ، والسؤالُ عنه بدعةٌ، وما أظنُّك إلا ضالًّا، فأمر به فأُخرج، وسأل الزمخشريُّ الغزاليَّ عن هذه الآية فأجابه بقوله:

إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفيَّةٍ أو أينيَّةٍ، فكيف يليقُ بعبوديتك أن تصفه تعالى بـ (أين أو كيف)، وهو مقدَّسٌ عن ذلك؟ ثم جعل يقول: [من الرمل]

قُلْ لِمَنْ يَفْهَمُ عَنِّي مَا أَقُولْ: ... قَصِّرِ القَولَ فَذَا شَرْحٌ يَطُولْ

ثَمَّ سِرٌّ غَامِضٌ مِنْ دُونِهِ ... قَصُرَتْ واللهِ أَعْنَاقُ الفُحُولْ

(١) مراد المصنف: (فوقية معنوية لا نعلمها)، ولكن يُقال: نصَّ حجة الإسلام الغزالي في «إلجام العوام» على وجوب تأويل الفوق والعلو في حقه تعالى؛ لأن العلو منحصرٌ في معنيين لا ثالث لهما؛ الحسيّ والمعنوي، وبطل الحسي بدلائل العقل والنقل؛ فتعين الفوق والعلو المعنوي، وهذا بخلاف الاستواء، فليتنبَّه.

أَنْــتَ لَا تَــعْــرِفُ إِيَّــاكَ وَلَا ... تَـدْرِ مَنْ أَنْتَ وَلَا كَيْفَ الوُصُولْ
لَا ولَا تَـدْرِي صِـفَـاتٍ رُكِّـبَـتْ ... فِيكَ حَارَتْ فِي خَفَايَاهَا العُقُولْ
أَيْـنَ مِـنْـكَ الرُّوحُ في جَوْهَرِها؟ ... هَـلْ تَـرَاهـا فَـتَـرى كَـيْفَ تَجُولْ؟
وَكَـذا الأَنْـفَـاسُ هَـلْ تَحْصُرُهَا؟ ... لَا ولَا تَـدْرِي مَـتَـى عَـنْـكَ تَـزُولْ
أَيْـنَ مِـنْـكَ الـعَـقْـلُ والـفَـهْـمُ إِذَا؟ ... غَـلَـبَ الـنَّـوْمُ فَـقُـلْ لِـيْ يـا جَـهُـولْ
أَنْـتَ أَكْـلُ الـخُـبْـزِ لَا تَـعْـرِفُـهُ ... كَـيْـفَ يَـجْـرِي مِـنْـكَ أَمْ كَـيْـفَ تَـبُـولْ
فَـإِذَا كَـانَـتْ طَـوَايَـاكَ الَّـتِـي ... بَـيْـنَ جَـنْـبَـيْـكَ كَـذَا فِـيْـهَا ضَـلُـولْ
كَيْفَ تَدْرِي مَنْ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى؟ ... لَا تَقُلْ: كَيْفَ اسْتَوَى كَيْفَ النُّزُولْ
كَيْفَ يُحْكَى الرَّبُّ أَمْ كَيْفَ يُرَى؟ ... فَـلَـعَـمْـرِي لَـيْـسَ ذَا إِلَّا فُـضُـولْ
فَـهْـوَ لَا أَيْـنَ وَلَا كَـيْـفَ لَـهُ ... وَهْوَ رَبُّ الكَيْفِ وَالكَيْفُ يَحُولْ
وَهْـوَ فَـوْقَ الـفَـوْقِ لَا فَـوْقَ لَـهُ ... وَهْوَ فِيْ كُلِّ النَّوَاحِي لَا يَزُولْ
جَـلَّ ذَاتـاً وَصِـفَـاتٍ وَسَـمَـا ... وَتَـعَـالَـى قَـدْرُهُ عَـمَّـا تَـقُـولْ(١)

(١) الحق أن الأبيات ليست للإمام الغزالي، واجتماعه بالزمخشري لا سند له، وقد نُسبت للشريف المقدسي في «مفاتيح الكنوز» كما ذكر ذلك العلامة الأمير في «حاشيته على عبد السلام» (ص٤٢)، غير أننا نجد الإمام السيوطي في «القول الأشبه» كما في «الحاوي للفتاوي» (٢/ ٢٩٠) حكاها عن نفسه.

قال الحافظ القسطلاني في «المواهب اللدنية» (٢/ ٤٩١) على لسان أهل الإشارات: (ولما انتهى إلى العرش تمسك العرش بأذياله، وناداه بلسان حاله: يا محمد؛ أنت في صفاء وقتك من مقتك أشهدك جمال أحديته، وأطلعك على جلال صمديته، وأنا الظمآن إليه، اللهفان عليه، المتحير فيه، لا أدري من أيِّ وجه آتيه، جعلني أعظم خلقه، فكنت أعظمَهم منه هيبة، وأكثرهم فيه حيرة، وأشدهم منه خوفاً. يا محمد؛ خلقني فكنت أرعد لهيبة جلاله، فكتب على قائمتي: «لا إله إلا الله».. فازددت لهيبة اسمه ارتعاداً وارتعاشاً، فكتب «محمد رسول الله»، فسكن لذلك قلقي، وهدأ روعي، فكان اسمك لقاحاً لقلبي، وطمأنينة لسري، فهذه بركة كتابة اسمك علي، فكيف إذا وقع جميل نظرك إلي؟! يا محمد؛ أنت المرسل رحمة للعالمين، ولا بد لي من نصيب من هذه الرحمة، ونصيبي يا حبيبي أن تشهد لي بالبراءة مما نسبه أهل الزور إلي، وتقوَّله أهل الغرور علي، زعموا: أني أسع من لا مَثيل له، وأحيط بمن لا كيفية له. يا محمد؛ من لا حدّ لذاته، ولا عدَّ لصفاته كيف يكون مُفتقراً إلي؟ أو محمولاً علي؟ إذا كان الرحمن اسمه، والاستواء صفته، وصفته =

وممّا يُوهم الجسميَّةَ قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وحديث «الصحيحين»: «ينزلُ ربُّنا كلَّ ليلةٍ إلى سماءِ الدنيا، حين يبقى ثلثُ الليلِ الأخيرُ، ويقولُ: مَنْ يدعوني فأستجيبَ له، مَنْ يسألني فأعطيَهُ، مَنْ يستغفرني فأغفرَ له»(١)، فالسلف يقولون: مجيءٌ ونزولٌ لا نعلمهما، والخلف يقولون: المراد: وجاء عذابُ ربِّك أو أمرُ ربِّك الشامل للعذاب، والمراد: ينزلُ ملكُ ربِّنا فيقول: عن الله إلخ).

وفي «المنن»: أن الغالب أن الموكِبَ الإلهيَّ يُنصبُ من الثلث الأخير، وتارةً ينصب من أول النصف الثاني إلا ليلة الجمعة، فإنه ينصبُ من غروب الشمس إلى خروج الإمام من صلاة الصبح، كما ورد في حديث مسلم.

وممّا يوهم الصورة ما رواه أحمد والشيخان أن رجلاً ضرب عبده فنهاه النبي ﷺ وقال: «إنَّ اللهَ تعالى خلقَ آدمَ على صورتِهِ»(٢).

فالسلفُ يقولون: صورةٌ لا نعلمُها، والخلف يقولون: المراد بالصورة الصفة من سمعٍ وبصرٍ وعلمٍ وحياةٍ، فهو على صفته في الجملة، وإن كانت صفته تعالى قديمةً وصفةُ الإنسان حادثةً، وهذا بناء على أن الضميرَ في صورته عائدٌ على الله تعالى، كما يقتضيه ما ورد في بعض الطرق: «فإنَّ اللهَ خلق آدمَ على صورةِ الرحمن»، وبعضهم جعل الضمير عائداً على الأخ المصرّح به في الطريق التي رواها مسلمٌ بلفظ: «فإذا قاتلَ أحدُكم أخاه فليجتنبِ الوجهَ، فإنَّ اللهَ خلقَ آدمَ على صورتِهِ»، وإذا كانت كذلك فينبغي احترامه باتقاء الوجه.

وممّا يُوهم الجوارح قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] و﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ

= متصلة بذاته.. فكيف يتصل بي أو ينفصل عني؟! يا محمد؛ وعزته؛ لست بالقريب منه وصلاً، ولا بالبعيد عنه فصلاً، ولا بالمطيق له حملاً، أوجدني رحمة منه وفضلاً، ولو محقني لكان حقًّا منه وعدلاً، يا محمد؛ أنا محمول قدرته، ومعمولُ حكمته.

فأجاب لسان حال سيدي، زاده الله فضلاً وشرفاً لديه، ووالى صلاته وسلامه عليه: أيها العرش؛ إليك عني، أنا مشغول عنك، فلا تُكدر علي صفوتي، ولا تُشوش عليَّ خلوتي، فما أعاره ﷺ منه طَرفاً، ولا أقرأه من مَسطور ما أوحي إليه حرفاً، ما زاغ البصر وما طغى).

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥، ٦٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨).

(٢) أخرجه مسلم (٢٦١٢).

أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وحديث مسلم: «إنَّ قلوبَ بني آدمَ كُلَّها كقلبٍ واحدٍ بين إِصبعين مِنْ أصابعِ الرحمنِ»[1]، فالسلف يقولون: لله وجهٌ ويدٌ وأصابعُ لا نعلمُها، والخلف يقولون: المرادُ من الوجه الذاتُ، وباليدِ القدرةُ، والمراد من قوله: «بين أصبعينِ من أصابع الرحمنِ» بين صفتين من صفاته، وهاتان الصفتان: القدرةُ والإرادةُ[2].

لطيفة:

سأل الشعراني شيخَه الخوَّاص: لماذا يؤوِّلُ العلماء الموهم الواقع مِنَ الشارع، ولا يؤولون الموهم الواقع مِنَ الوليِّ؟

فقال: لو أنصفوا لأوَّلوا الواقع من الوليِّ بالأولى؛ لأنَّه معذورٌ بضعفه في أحوال الحضرة، بخلاف الشارع فإنه ذو مقامٍ مكينٍ.

وقد يُقال: الشارع ينبغي المحافظة على الواقع منه ما أمكن؛ لأنَّه يُقتدى به، ولا كذلك الولي؛ فإنه لا يحافظ على كلامه؛ لأنَّه لا يُقتدى به، فإذا أوهم أُهدِر.

[القرآنُ كلامُ الله تعالى الأزليُّ]

٤١ - وَنَـزِّهِ الـقُـرْآنَ أَيْ: كَـلامَـهْ عَـنِ الـحُـدُوثِ وَاحْـذَرِ انْـتِـقَـامَـهْ

قوله: (وَنَزِّهِ القُرْآنَ ... إلخ) أي: واعتقدْ أيُّها المكلَّفُ تنزهَ القرآنِ بمعنى كلامه تعالى عن الحدوث، خلافاً للمعتزلة القائلين بحدوث الكلام، زعْماً منهم أن من لوازمه الحروف والأصوات، وذلك مستحيل عليه تعالى؛ فكلام الله تعالى عندهم مخلوقٌ لأن الله خلقه في بعض الأجرام، ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسيِّ ليس بمخلوقٍ؛ وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوقٌ، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوقٌ، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم؛ لأنَّه ربَّما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوقٌ، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٥٤).

(٢) قال العلامة العز في «قواعد الأحكام» (١/٢٠١): (اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل عن العالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلَّة صَعبة المدرك عسرة الفهم، فلأجل هذه المشقَّة عفَا الله عنها في حقِّ العادِي).

[امتِحانُ كثيرٍ مِنْ أهلِ السنةِ بمسألةِ خلقِ القرآنِ]

وقد وقع في ذلك امتحانٌ كبيرٌ لخلقٍ كثيرٍ من أهل السنة:

فخرج البخاري فارًّا، وقال: (اللهم اقبضني إليك غيرَ مفتونٍ)، فمات بعد أربعة أيامٍ.

وسُجن عيسى بن دينار عشرينَ سنةً.

وسُئل الشعبي فقال: أما التوراة والإنجيل والزبور والفرقان فهذه الأربعة حادثةٌ، وأشار إلى أصابعه، فكانت سببَ نجاته.

واشتهرت أيضاً عن الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه[1].

وحُبس الإمام أحمد، وضُرب بالسياط حتى غُشِيَ عليه.

ويُذكر أن النبيَّ ﷺ قال للإمام الشافعي في المنام: (بشرْ أحمد بالجنةِ على بَلْوى تُصِيبه في خلق القرآن)، فأرسل له كتاباً ببغداد، فلمَّا قرأه بكى، ودفع للرسول قميصه الذي يلي جسده، وكان عليه قميصان، فلمَّا دُفِعَ للشافعي غسلَهُ وادَّهنَ بمائه.

وهل القرآن بمعنى اللفظ المقروءِ أفضل، أو سيدنا محمد ﷺ؟

تمسَّك بعضهم بما يُروى: «كُلُّ حرفٍ خيرٌ من محمَّدٍ وآلِ محمَّدٍ»، لكنه غير محقق الثبوت[2].

والحقُّ أنه ﷺ أفضلُ؛ لأنَّه أفضلُ من كلِّ مخلوقٍ، كما يُؤخذ من كلام الجلال المَحَلّيِّ على «البردة»، ويؤيده أنَّه فعل القارئ، والنبيُّ ﷺ أفضلُ من القارئ وجميع أفعاله، والأسلمُ الوقفُ عن مثل هذا؛ فإنَّه لا يضرُّ خلو الذهنِ عنه انتهى ـ ملخصاً من «حاشية الشيخ الأمير».

قوله: (أَيْ: كَلامَهْ) تفسير للقرآن؛ فالمراد منه هنا كلامه تعالى، ولمَّا كان الأكثر

---

(١) وهذا بعيد؛ لكون الإمام الشافعي مات قبل هذه المحنة، وأظهر القول بخلق القرآن المأمونُ بعد وفاة شيخه أبي هذيل العباسي، وأول من قال: (لفظي بالقرآن مخلوق) الكرابيسي من أصحاب الشافعي كما في «فتح الباري» (١٣/ ٤٩٢).

(٢) أورده ابن عراق في «تنزيه الشريعة» (١/ ٣٠٩)، وأكد كلام المصنف بوضعه.

إطلاق القرآن على اللفظ المقروء، دفع توهم ذلك بتفسيره بكلامه تعالى، فالقرآنُ يطلقُ على كلٍّ من النفسيِّ واللفظيِّ، والأكثرُ إطلاقُهُ على اللفظيِّ، وأمَّا كلام الله فيُطلقُ أيضاً على كلٍّ من النفسيِّ واللفظيِّ، والأكثر إطلاقه على النفسيِّ، وتقدَّم في مبحث الكلام زيادةٌ، فارجعْ إليه إن شئت(١).

قوله: (عَنِ الحُدُوثِ) أي: الوجود بعد العدم، فليس مخلوقاً، بل هو صفة ذاته العليَّةِ، خلافاً للمعتزلة في قولهم بأنه مخلوقٌ، وليس صفة ذاته العليَّةِ، وإنَّما عبَّر بالحدوث مع أن المشهور بين القوم التعبير بالخلق لضرورة النظم، أو للردِّ على محمد البلخي من المعتزلة القائل: (بأن كلامَ الله تعالى مُحدثٌ وليس بمخلوقٍ)، زعماً منه أن قولنا: (مخلوقٌ) يُوهم أنه كَذِبٌ يتعالى اللهُ عنه، ورُدَّ بأن الحدوث مثلُ الخلق، فهو كمن هرب من المطر، ووقف تحت الميزاب. انتهى مصنف في «صغيره»(٢).

قوله: (وَاحْذَرِ انْتِقَامَهْ) أي: وخفِ انتقامَ الله منك، إن قلتَ بحدوثه.

٤٢ ـ فَكُلُّ نَصٍّ لِلْحُدُوثِ دَلَّا ... احْمِلْ عَلَى اللَّفْظِ الَّذِي قَدْ دَلَّا

قوله: (فَكُلُّ نَصٍّ ... إلخ) أي: إذا تحققتَ ما سبق فكلُّ نصٍّ .. إلى آخره، فالفاءُ فاء الفصيحة، وهذا في الحقيقة جوابٌ عمَّا تمسَّكَ به المعتزلة من النصوص الدالَّةِ على الحدوث مثل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، والمراد من النص: الظاهر من الكتاب أو السنة.

وقوله: (لِلْحُدُوثِ دَلَّا) أي: دلَّ على حدوث القرآن، فاللام بمعنى على، والألف في (دلا) للإطلاق.

وقوله: (احْمِلْ ... إلخ) خبرُ المبتدأ الذي هو (كلُّ)، والرابط محذوفٌ، والتقديرُ: (احمله ... إلخ).

وقوله: (عَلَى اللَّفْظِ) أي: على القرآن بمعنى اللفظ المنزَّلِ على نبيِّنا ﷺ المتعبدِ بتلاوته المتحدِّي بأقصر سورة منه، والراجح أن المنزَّلَ اللفظُ والمعنى، وقيل: المنزَّلُ

---

(١) انظر (ص٢١٨).

(٢) انظر «هداية المريد» (١/٥٠٩).

المعنى، وعبَّرَ عنه جبريل بألفاظٍ من عنده، وقيل: المنزَّلُ المعنى، وعبَّرَ عنه النبيُّ ﷺ بألفاظ من عنده، لكن التحقيق الأولُ؛ لأنَّ الله خلقه أولاً في اللوح المحفوظ، ثم أنزله في صحائفَ إلى سماء الدنيا في محلٍّ يُقال له: (بيتُ العزة) في ليلة القدر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، ثم أنزله: على النبيِّ ﷺ مفرَّقاً بحسب الوقائع.

وقوله: (الذِي قَدْ دَلَّا) صفةٌ للفظ؛ والألف في (دلا) للإطلاق، والمراد الذي قد دلَّ على الصفة القديمة[1] بطريق دلالة الالتزام كما تقدَّمَ.

والحاصلُ أنَّ كلَّ ظاهرٍ من الكتاب والسنة دلَّ على حدوثِ القرآن، فهو محمولٌ على اللفظ المقروء، لا على الكلام النفسيِّ، لكنْ يمتنع أن يقال: القرآنُ مخلوقٌ، إلا في مقام التعليم كما سبق.

[ثانياً: ما يستحيلُ على الله تعالى مِنْ أضدادِ الصفاتِ الواجبةِ]

٤٣ ـ وَيَسْتَحِيلُ ضِدُّ ذِي الصِّفَاتِ فِي حَقِّهِ كَالكَوْنِ فِي الجِهَاتِ

قوله: (وَيَسْتَحِيلُ . . . إلخ) هذا شروعٌ في ثالثِ الأقسام المتقدِّمةِ في قوله:

فكلُّ مَنْ كُلِّفَ شَرْعاً وَجَبَا عَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَ مَا قَدْ وَجَبَا
لِلَّهِ والجائزَ والممتنعا

فهذا هو القسم الثالث في الإجمال السابق، وإن كان ثانياً في التفصيل، وإنما أخَّر الجائز في التفصيل، لطول الكلام عليه، ولا شكَّ في علم استحالةِ هذا القسم من وجوب القسمِ الأولِ له تعالى، وإنما تعرَّض له المصنفُ على طريق القوم من عدم اكتفائهم بدلالة الالتزام، ولا بدلالة التضمن، بل مالوا إلى الدلالة المطابقيَّةِ لخطر الجهل في هذا الفنِّ.

---

(١) في (أ): زيادة (القائمة بذاته تعالى أي: مدلولها كما هو التحقيق، أو المراد الذي قد دلَّ على الصفة القديمة)، وهذه الزيادة ساقطة من جميع النسخ.

[معنى الضِّدين]

وقوله: (ضِدُّ ذِي الصِّفَاتِ) أي: منافي هذه الصفات المتقدِّمة بأَسرها، فالمراد من الضدِّ هنا المعنى اللغويُّ؛ وهو مطلق المنافي وجوديًّا كان أو عدميًّا، وليس المراد خصوصَ الأمر الوجوديِّ كما هو المعنى الاصطلاحي؛ لأن الضدينِ اصطلاحاً هما الأمرانِ الوجوديانِ اللذان بينهما غايةُ الخلاف، لا يجتمعان، وقد يرتفعان كالسواد والبياض؛ لأنَّ هذا المعنى لا يظهر في جميع ما ذكروه هنا.

وقوله: (فِي حَقِّهِ) أي: على ذاته تعالى، فـ(في) بمعنى (على) و(حق) بمعنى الذات، والإضافة للبيان؛ لأنَّ الحق اسمٌ مِنْ أسمائه تعالى؛ أي: حق هو هو، ويحتمل أن (في) باقية على بابها، والمراد من الحقِّ الحكمُ الواجبُ له، والإضافة حقيقيةٌ، والمعنى حال كون استحالة ما ذُكر مندرجةً في الحكم الواجب له تعالى، وهذا هو الذي اقتصر عليه الشارح.

[ما يستحيلُ في حقِّهِ تعالى]

وقد أجمل المصنفُ الأضداد، ونحن نذكرها تفصيلاً كما ذكرها السَّنوسي:

فيستحيل عليه تعالى **العدمُ**؛ وهو **ضدُّ الوجود**.

والحدوثُ؛ وهو **ضدُّ القدم**.

وطروُّ العدم؛ وهو الفناء؛ وهو **ضدُّ البقاء**.

والمماثلةُ للحوادث؛ وهي **ضدُّ المخالفة للحوادث**، والمماثلة مصورةٌ بأن يكونَ جرماً سواء كان مُركَّباً، ويُسمى حينئذٍ جسماً، أو غير مركَّبٍ، ويُسمى حينئذٍ جوهراً فرداً، لكن المجسِّمَةَ لا يكفرون إلا إن قالوا: (هو جسمٌ كالأجسام)، أو بأن يكونَ عَرَضاً يقومُ بالجرم؛ أو يكونَ في جهةٍ للجرم، فليس فوق العرش ولا تحته، ولا عن يمينه ولا عن شماله، ونحو ذلك، أو له هو جهة؛ فليس له فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ونحو ذلك، أو يَحُلَّ في المكان، فالحلولُ هو المراد (بالتقييد) في عبارة من عبَّر به، والمراد بالمكان الفَراغُ الموهومُ على رأي المتكلمين، أو المحقَّقُ على رأي الحكماء، ومعنى كونه موهوماً عند المتكلمين: أنه يُتوهم أنه أمرٌ وجوديٌّ، وليس

كذلك، بل هو أمرٌ عدميٌّ، وقيل: معنى كونه موهوماً أنه يُتوهم أنه فراغٌ، وليس كذلك، بل هو مملوءٌ بالهواء، فليس فراغاً محقَّقاً، أو يتقيَّدَ بالزمان، بحيث تكونُ حركةُ الفلك منطبقةً عليه، أو يَكُرُّ عليه الجَدِيدَان الليل والنهار، أو تتصفَ ذاتُهُ العليَّةُ بالحوادث كالقدرة الحادثة والإرادة الحادثة، والحركة أو السكون، والبياض أو السواد، أو نحو ذلك، أو يتصفَ بالصِّغَرِ بمعنى قلَّة الأجزاء، أو بالكِبَرِ بمعنى كثرة الأجزاء، فليس صغيراً بمعنى قليل الأجزاء، ولا كبيراً بمعنى كثير الأجزاء، وهذا لا ينافي أنه تعالى كبيرٌ في المرتبة والشرف، قال الله تعالى: ﴿ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾(١) [الرعد: ٩].

أو يتصفَ بالأغراضِ في الأفعال أو الأحكام، فليس فعلُهُ -كإيجاد زيدٍ- لغرضٍ من الأغراض؛ أي: مصلحةٍ تبعثه على ذلك الفعل، فلا ينافي أنه لحكمةٍ، وإلا لكان عبثاً، وهو مستحيلٌ في حقِّه تعالى، وليس حكمُهُ -كإيجابه الصلاةَ علينا- لغرضٍ من الأغراض؛ أي: مصلحةٍ تبعثه على ذلك الحكم، فلا ينافي أنه لحكمةٍ كما علمت، فصُوَرُ المماثلةِ عشرةٌ.

ويستحيلُ عليه أيضاً **ألَّا يكونَ قائماً بنفسه**، بأن يكونَ صفةً يقوم بمحلٍّ أو يحتاجَ إلى مخصِّصٍ، وهذا **ضدُّ القيام بالنفس**.

وألَّا يكونَ واحداً بأن يكونَ مركَّباً في ذاته أو يكونَ له مماثلٌ في ذاته، أو يكونَ في صفاته تعددٌ من نوعٍ واحدٍ كقدرتين وإرادتين وهكذا، أو يكون لأحدٍ صفةٌ كصفته تعالى، أو يكونَ معه في الوجود مؤثِّرٌ في فعلٍ من الأفعال، وهذا كلُّه **ضدُّ الوحدانيةِ**.

وأن يكونَ **عاجزاً** عن ممكنٍ ما، وهذا **ضدُّ القدرة**.

وأن **يوجدَ شيئاً من العالم مع كراهته لوجوده**، أو يَعْدَمَ شيئاً مع كراهته لعدمه؛ أي: عدم إرادته له، أو مع الذهول أو الغفلة، **فالذهولُ**: ذهاب الشيء من الحافظة والمُدْرِكة أو من أحدهما، والأول نسيانٌ والثاني سهوٌ، وأما **الغفلةُ** فهي السهو، أو مع التعليل؛ بأن يكونَ الباري علةً تنشأ عنه الخلائق من غير اختيارٍ، ولا توقفٍ على وجود شرطٍ وانتفاءِ مانعٍ، كحركة الخاتم، فإنها نشأت عند القائلين بالتعليل(٢) عن حركة

---

(١) في (أ) و(ج): ﴿ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾.

(٢) في (أ) و(ج): (عندهم) بدل (عند القائلين بالتعليل).

الإصبع، فعندهم حركة الإصبع علَّةٌ في حركة الخاتم، ونحن نقول: الخالق لحركة الإصبع ولحركة الخاتم هو الله تعالى، من غير تأثيرٍ لحركة الإصبع في حركة الخاتم، أو مع الطبعِ؛ بأن يكون الباري طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيارٍ مع التوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، كالنار فإنَّها تؤثرُ بطبعها عندهم في الإحراق مع وجود شرط المماسَّةِ وانتفاء مانع البلل، ونحن نقول: المؤثرُ في الإحراق هو الله تعالى، ولا تأثيرَ للنار أصلاً، وهذا كلُّه ضدُّ الإرادة.

والجهلُ؛ وما في معناه؛ كالظنِّ والشكِّ والوهم(١) والنوم، وهذا **ضدُّ العلم**.

والموتُ؛ وهو **ضدُّ الحياة**.

والبَكَمُ النفسيُّ؛ وهو **ضدُّ الكلام**.

والعمى؛ وهو **ضدُّ البصر**.

وكونُهُ عاجزاً . . . إلخ على القول بالأحوال.

[استحالة الجهة في حقِّه تعالى]

قوله: (كَالكَوْنِ فِي الجِهَاتِ) أي: ككونه تعالى في جهةٍ من الجهات الست(٢)،

(١) الوَهَم: الغلط وزناً ومعنى، والوَهْم: إدراك الطرف المرجوح. «اللسان» (و هـ م).

(٢) لو كان الله تعالى يخصص نفسَه بمعنى تغير الأحوال، فإن إحدى الحالتين نقص والأخرى كمال، ناهِيك عن القول بحلُول الحوادث في ذاتِه تعالى، والوقت شرط لهذا التصور، فيَلزم عنه افتقار الذات إلى الزمان الحادث، وهو باطل، ولهذا قال العلامة الطحاوي في «عقيدته»: (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يَزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم مِن صفته، كما كان بصفاته أزليًّا، كذلك لا يَزال عليها أبديًّا).

يقول ابن خلدون في «تاريخه» (١/ ٥٨٢): (فاتَّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتِقادك وعملك، فهو أحرَصُ على سعادتك، وأعلم بما يَنفعُك؛ لأنه من طَور فوق إدراكك، ومِن نِطاق أوسع مِن عقلك . . .).

مطلب في نفي الكذب عن الله تعالى وتقدَّس: قال العضد في «المواقف» (ص ٢٩٦): (لو اتصف بالكذب . . لكان كذبه قديماً؛ إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى، فيلزم أن يمتنع عليه الصدق، فإن ما ثبت قدمه . . امتنع عدمه، واللازم باطل).

وهذا مثال من أمثلة المماثلة للحوادث، ويُقاس عليه باقي أمثلة المماثلة[1]، بل وباقي صور المستحيل، كما أشار إليه المصنف بالكاف.

واعلمْ أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله العِزُّ بن عبد السلام، وقَيَّدَهُ النوويُّ بكونه من العامة، وابنُ أبي جَمْرة بعُسْرِ فَهْمِ نفيها.

وفصَّلَ بعضُهم فقال: إنِ اعتقد جهة العلو لم يكفرْ؛ لأنَّ جهة العلو فيها شرفٌ ورِفْعةٌ في الجملة، وإنْ اعتقد جهةَ السفل كفر؛ لأنَّ جهة السفل فيها خِسَّةٌ ودَناءةٌ.

[ما يجوز في حقه تعالى]

٤٤ - وَجَائِزٌ فِي حَقِّهِ مَا أَمْكَنَا ... إِيجَاداً إِعْدَاماً كَرَزْقِهِ الغِنَى

قوله: (وَجَائِزٌ فِي حَقِّهِ ... إلخ)[2] لما فرغ من الكلام على الواجب والمستحيل، شرع يتكلَّمُ على الجائز الذي هو ثاني الأقسام الثلاثة في الإجمال، وإنَّما أخَّره في التفصيل لما مرَّ آنفاً من طول الكلام عليه، و(جائز) خبرٌ مقدمٌ، و(ما أمكنا) مبتدأٌ مؤخَّرٌ.

وألف (أَمْكَنَا) للإطلاق.

و(إِيْجَاداً) و(إِعْدَاماً) تمييزانِ محولانِ عن المضاف الذي كان مبتدأ في الأصل، والتقدير: وإيجاد ما أمكن وإعدامه جائزٌ كلٌّ منهما في حقِّه تعالى.

فإن قيل: إن هذا الإخبار لا فائدةَ له؛ لأنَّ الجائز هو الممكن، والممكن هو الجائز، فكأنَّه قال: الجائز جائزٌ أو الممكن ممكنٌ، أُجيب بأن التمييز أعني (إيجاداً وإعداماً) يدفع عدم فائدته؛ لأنَّه تمييزٌ محوَّلٌ عن المضاف الذي كان مبتدأ في الأصل، والتقدير: وإيجاد الممكن وإعدامه جائزٌ كلٌّ منهما في حقِّه تعالى كما تقدَّم، وقد أشار الشارح إلى هذا بقوله؛ أي: فِعْلُ كلِّ ممكنٍ وتركُهُ، فإنَّه قدر ذلك أَخْذاً من قوله: (إيجاداً اعداماً) وإلَّا فلا حاجةَ للتقدير مع التمييز، واعترض بأن الفعل والترك كلٌّ منهما ممكنٌ، فيعود الإشكال، وأجيب بأن المغايرة اللفظيَّة القويَّة كافيةٌ، إذ ربَّما

(١) في (ب): زيادة (للحوادث).

(٢) التغيير في أفعال الله واجب بالمشاهدة الحسية، وهذا لا يضرُّ؛ لأنه من تغيير الأفعال، فليتنبه.

يتوهم أن صفة الفعل أو الترك الوجوبُ، بخلاف الجائز والممكن، فإن مغايرتهما غير قويَّةٍ، ويدفع أصل الإشكال بأن المبتدأ هو الممكن في ذاته، والخبر هو الجائز في حقِّه تعالى، فهو مقيَّدٌ بكونه في حقِّه تعالى، فكأنَّه قال: الممكن في ذاته جائز في حقِّه تعالى[(١)]، خلافاً للمعتزلة في قولهم بوجوب بعض الممكنات عليه تعالى، فإنَّهم قالوا: بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى[(٢)]، وخلافاً للبراهمة في قولهم: باستحالة[(٣)] إرسالِ الرُّسلِ مع أنَّه من الممكنات، وهذه فائدةٌ معتبرةٌ، أفاده العلامة الأمير والعلامة الشَّنَواني.

قوله: (كَرَزْقِهِ الغِنَى) هذا مثال لفعل الممكن، ومثال تركه عدم رزقه إيَّاهُ، والرزقُ بفتح الراء مصدرٌ؛ وأما بالكسر فاسمٌ للمرزوق به، والضمير عائدٌ على الله، والإضافة في (رزقه) من إضافة المصدر لفاعله، والمفعول الأول محذوفٌ، و(الغنى) مفعوله الثاني، والتقدير: كرزق الله العبد الغنى، وهو بالكسر وبالقصر ضدُّ الفقر، فهو كثرة الأموال، وأما بالكسر وبالمدِّ: فهو إنشادُ الشعر، وبالمدِّ مع الفتح: النفعُ، وأما بالفتح والقصر فلم يُسمعْ.

[المفاضلةُ بينَ الغنيِّ الشاكرِ والفقيرِ الصابرِ]

فائدة: الغَنيُّ الشاكر؛ وهو من لا يُبقي من المال الحلال الذي يدخل عليه إلا ما يحتاج إليه أو يرصده لأحوج منه، أفضلُ عند الجمهور من الفقير الصابر، ومحلُّ الخلاف فيما إذا قام الغني بجميع وظائف الغِنى، من البذل والإحسان والمواساة وأداءِ حقوق المال وشكرِ الملك الديان، وقامَ الفقيرُ بجميع وظائف الفقر، من الرضا والصبر والقناعة، وقيل: الفقيرُ الصابرُ؛ هو الذي يلتذُّ بفقره كما يلتذُّ الغني بغناه، انتهى شَنَواني.

---

(١) قوله: (فكأنه قال: الممكن في ذاته جائز في حقه تعالى): ساقط من (ط).

(٢) لو كان واجباً لما سُئل، وفي الحديث الذي رواه أبو داود (٥٠٩٠): «أصلح لي شأني كله، ولا تكلني إلى نفسي . . .».

(٣) في (أ) و(ج): (بوجوب) بدل (باستحالة)، وعلى هامش (أ): لعله باستحالة؛ لأنه المنقول عن البراهمة.

[خلقُ أفعالِ العبادِ]

٤٥ ـ فَخَالِقٌ لِعَبْدِهِ وَمَا عَمِلْ مُوَفِّقٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلْ

قوله: (فَخَالِقٌ . . . إلخ) هذا تفريعٌ على ما عُلم ممَّا تقدَّم من انفراده تعالى بالإيجاد، فالفاء للتفريع، ويصحُّ أن تكون فاء الفصيحة؛ لكونها أفصحت عن شرطٍ محذوفٍ، والتقدير: إذا ثبت وجوبُ انفراده تعالى بالإيجاد فخالقٌ . . . إلى آخره.

و(**خالق**) خبرٌ لمبتدإٍ محذوفٍ، والأصل: فاللهُ خالقٌ . . . إلى آخره، وهذا يُسمَّى عند العارفين بوحدة الأفعال، ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئاً يُؤثر بطبعه أو بقوةٍ[1] فيه، فمن اعتقد أنَّ الأسباب العاديّة؛ كالنار والسكين والأكل والشرب تُؤثر في مسبَّباتها؛ كالحَرَق والقَطْع والشِّبَع والرِّيِّ بطبعها وذاتها . . فهو كافرٌ بالإجماع، أو بقوةٍ خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصحُّ أنه ليس بكافرٍ، بل فاسقٍ مبتدع.

ومثل القائلين بذلك المعتزلةُ القائلون بأنَّ العبد يخلقُ أفعال نفسه الاختياريَّة بقدرةٍ خلقها الله فيه، فالأصحُّ عدم كفرهم.

ومن اعتقد أنَّ المؤثِّر هو الله، لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازماً عقليًّا، بحيث لا يصحُّ تخلفُها . . فهو جاهلٌ[2]، وربَّما جرَّه ذلك إلى الكفر، فإنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة.

---

(١) في (ب): (خلق الله).

(٢) قال الرازي في «تفسيره» (١/٢١٦): (القدرة لا تؤثر في الفعل ـ أي: الفعل الاختياري ـ إلا مع الداعية الجازمة، فالإعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة، وإزالة الداعية الصارمة).

وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ﴾، فنصَّ أن سيرنا مخلوقٌ، وهو الحركات والسكنات؛ كذا ذكر الباقلاني في «الإنصاف»، تعليق العمل بالمشيئة من آكد العلامات الشرعية على خلق أفعال العباد، قال: ﴿سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا﴾ [الكهف: ٦٩].

وقال الجرجاني في «شرح المواقف»: (لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة، وهو ليس بقادر على الإعادة اتفاقاً)، والإعادة: خلقُ الأفعال في الآخرة.

يقول العلامة مصطفى صبري في كتابه عن خلق أفعال العباد (ص ٢٤): (المسألة في أتفهِ ما يكون من الفعل للإنسان، وفي أعظم ما يكون منه).

قال ابن رشد: (هذه المسألة من أعوَصِ المسائل الشرعية)، وبنحوه للرازي.

=

ومن اعتقد أنَّ المؤثِّر هو الله، وجعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عاديًّا، بحيث يصحُّ تخلفُها، فهو المؤمن الناجي، إن شاء الله تعالى، فالفرق في ذلك أربعة، كما يؤخذ من كُتب السَّنوسي.

قوله: (لِعَبْدِهِ) اللام للتقويةِ؛ والمراد من العبد كلُّ مخلوقٍ يصدر عنه الفعل عاقلاً كان أو غيره، خلافاً لبعضهم حيث قَصَرَه على المكلَّف؛ لأنَّ بعض الأدلة التي ذكروها لا تجري في غير فعله، وإنَّما ذكر المصنف العبد مع أنه مُتَّفَقٌ على خلق الله إيَّاه توصُّلاً لما بعده، واقتداءً بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: ٩٦].

وقوله: (وَمَا عَمِلْ) معطوفٌ على عبده، و(ما) مصدريةٌ، فيؤول الفعل بعدها بمصدر، والتقدير: فخالقٌ لعبده ولعمله، ويحتمل أن تكون موصولةً، و(عمل) صلةً، والعائدُ محذوفٌ، وعليه فالتقدير: فخالقٌ لعبده وللذي عمله، والأول أولى؛ لأنَّه لا حذف عليه، والأصل عدم الحذف.

ويجري الاحتمالان المذكوران في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: ٩٦][(١)]، وفي ذلك ردٌّ على المعتزلة في قولهم: بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختياريَّةَ، وأما الأفعالُ الاضطراريَّةُ؛ كحركة المرتعش فهي مخلوقةٌ لله تعالى اتفاقاً.

والحاصل أن الناس بعد اتفاقهم على أن الله خالق للعباد ولأفعالهم الاضطراريَّة اختلفوا في أفعالهم الاختيارية:

فنحن نقول: إن الله تعالى خالقٌ لها أيضاً.

والمعتزلة يقولون: إن العبد خالقٌ لها بقدرةٍ خلقها الله فيه.

ونُقل عن الأستاذ أنها بالقدرتين؛ أي: قدرته تعالى وقدرة العبد، وفيه أن القدرة القديمة لا شريكَ لها ولا معين.

= واعلم أن الجبر: مصادقة لإرادة المجبور، وهذا لا نراه عند الأشاعرة؛ لأن الإنسان إذا أراد ما أراده الله تعالى به أزلاً.. لا يكون مجبوراً، الإنسان يفعل ما يشاء، ولا يشاء إلا أن يشاء الله تعالى، وهب أن الإنسان مجبور، لكنه مع هذا غير معذور، والجمع بين التفويض للعبد والجبر من عند الله تعالى.. مختصٌّ بقدرة الله تعالى.

(١) قال الزمخشري: (وخلق ما تَعملونه من الأصنام)، فكيف يعبد المخلوق المخلوقَ؟ ثم ادعى أن الله خالق الجواهر، وأما شكلها.. فبخلق الإنسان.

ونقل عن القاضي أن قدرة العبد أثرت في فعله وصفِه بالطاعة أو المعصية، قلنا: هذا تابع للأمر والنهي.

واضطرب النقل عن إمام الحرمين، فممَّا نُقل عنه: أنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثِّرةً لكانت عجزاً.

والذي نعتقده كما قاله السنوسي: تنزيه هؤلاء الأئمة عن مخالفة مشهور أهل السنة، فهذه الأقوال لم تصحَّ عنهم(١).

وربَّما هجس لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله: لِمَ تعذبني والكلُّ فعلُك؟ وهذه مردودةٌ بأنه لا يتوجَّهُ عليه تعالى من غيره سؤالٌ، قال تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وكيف يكون للعبد حجةٌ، ولله الحجة البالغة؟ فلا يَسَعُنا إلا التسليم المحض، ومع أن الفعل خيرَهُ وشرَّهُ لله، فالأدب ألا ينسبَ له إلا الحسن؛ فينسب الخير لله، والشرّ للنفس كَسْباً، وإن كان منسوباً لله إيجاداً، قال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]؛ أي: كَسْباً، كما يفسِّرُه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] فرجوعٌ للحقيقة، وانظرْ إلى أدب الخَضِر عليه السلام حيث قال: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢] الآية، وقال: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، وتأملْ قول إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ...﴾ [الشعراء: ٧٨-٨٠] الآية فلم يقلْ: أمرضني تأدباً، وإلَّا فالكلُّ من الله تعالى.

---

(١) وعبارته: (ولا يصح نسبتها لهم، بل هي مكذوبة عنهم، ولئن صحت.. فإنما قالوها في مناظرة مع المعتزلة جرَّ إليها الجدل).

ولكن قال العلامة العطار في حاشيته على «جمع الجوامع» (٢/ ٤٦٩): (ولكن هذه الأقوال قد نقلها كثير من المحققين في كتبهم عنهم، واشتهرت، وقد نقلها صاحب «نهاية الإقدام»: عن أربابها واحتج على صحتها، ومن «الشامل» لإمام الحرمين التصريح بما يُنسب إليه، وما قاله السنوسي حسن ظنٍّ منه).



[معنى التوفيقِ]

قوله: (مُوَفِّقٌ) معطوفٌ على (خالق) بحرف عطفٍ مقدَّرٍ، كما أشار إليه الشارح، حيث قال: (وموفق) فقدّر حرف العطف، و(موفق) مأخوذٌ من التوفيق، وهو لغةً: التأليفُ بين الأشياء، وشرعاً: خلق قدرة الطاعة في العبد[1].

وهل يحتاج لقولهم: وتسهيلُ سبيل الخير إليه، أو قولِهم: والداعيةِ إليها؛ أي: الميل النفساني إلى الطاعة، أو لا يحتاج لذلك؟

خلافٌ مبنيٌّ على الخلاف في تفسير قدرة الطاعة:

ففسَّرها إمامُ الحرمين بسلامة الأسباب والآلات، والمرادُ من الأسباب الأشياءُ التي تكون حاملة على الفعل، والمرادُ من الآلات الأشياءُ التي يحصل بها الإعانة على

---

(١) ذهب الإمام الجويني إلى أن التوفيق هو سلامة الأسباب، والآلات (خلق قدرة الطاعة) مع الداعية إليها (الطاعة)، وقال الشيخ الأشعري: التوفيق هو خلق عين الطاعة (القدرة)، الطاعة عنده بمعنى العرض، وسلامة الأسباب والآلات تصحح التكليف.

قال أبو حنيفة: (ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان)، والمعنى: أن الله لا يخلق الطاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة، بل يخلقهما مقروناً باختيار العبد وحبه. انتهى.

واعلم أن الإشراك عند المعتزلة: هو أن يعتقد لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأنَّ لشيء ما سلطاناً على ما خرج عن قُدرة المخلوقين، فلا كسبَ عند المعتزلة، بل الكسبُ والخلق شيء واحد.

ومِن أدلة الأشاعرة في خلق أفعال العباد لله تعالى دونَ واسطة:

١. فعلُ العبد ممكن، وكل ممكن يَستند إلى القدرة المطلقة.

٢. جهل العبد بتفاصيل فعله، والقاعدة تقول: خالقُ الشيء عالم به.

٣. الأدلة النقلية: قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: ٩٦]، قال تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فَاطِر: ٣].

ويسمى أهل السنة بـ(الجبرية المتوسطة) أي: الجبر بالواسطة؛ أي: الاختيار المستَنَدُ إليه اضطراري أيضاً، وليس المعنى جبر بين جبرين.

وقد قال السادة الماتريدية **بالإرادة الجزئية للعبد**، وهي غير مخلوقة عندهم؛ لأنها حال، والحال لا تتعلق به القدرة؛ لأنه ليس له وجود محض ولا عدم محض، فأفعال العباد مخلوقة لله فحسب، ولكن الإرادة الكلية لله، والتعلق (الإرادة الجزئية) يكون للعبد.

الفعل، فالماء الذي يتوضأ به من الأسباب العرفية للصلاة، والأعضاء التي تحاول بها الطاعة آلات لها، وعلى هذا التفسير فيحتاج لما ذكر لإخراج الكافر، فإنه ليس موفقاً، مع أن الله خلق فيه قدرة الطاعة بالمعنى السابق.

وفسَّرها **الأشعريُّ** بالعَرَض المقارن للطاعة، وعلى هذا التفسير فلا يحتاج لما ذكر؛ لأن الكافر خارجٌ مِنْ أول الأمر؛ إذ لم يخلقِ الله فيه قدرةَ الطاعة بهذا المعنى.

وأُورد عليه أن الشخص مكلَّفٌ قبل الطاعة، مع أنَّه قبلها على كلامه ليس فيه قدرةٌ، فيلزم عليه تكليف العاجز، وهو ممنوعٌ.

وأُجيب بأنه قادرٌ بالقوة القريبة لما اتصف به من سلامة الأسباب والآلات، وهذا بناء على ما قاله الأشعريُّ: من أن العَرَض كالبياض لا يبقى زمانين، بل العَرَض في هذا الزمان غير العَرَض في الزمان الذي قبله، وهكذا فيكون كالماء الجاري، والحقُّ أن العَرَض يبقى زمانين، وعليه فلا مانع من تقدُّم القدرة على الطاعة عنها.

فتحصَّل من ذلك أن في التوفيق قولين:

القولُ الأول: أنه خلقُ قدرة الطاعةِ في العبد، وتسهيلُ سبيل الخير إليه أو الداعيةِ إليها، وفي بعض العبارات: خلق الطاعة[1] نفسِهَا، وهو ظاهرٌ.

والقولُ الثاني: أنه خلقُ قدرة الطاعة في العبد، وهذان القولان مبنيان على القولين في تفسير قدرة الطاعة.

واقتصارُهم على إخراج الكافر يقتضي أن المؤمن العاصي موفَّقٌ، وهو الحقُّ، خلافاً لمن قال: الموفق لا يعصي؛ إذ لا قدرةَ له على المعصية، كما أن المخذول لا يطيع؛ إذ لا قدرةَ له على الطاعة، ولك أن تقول: الموفَّقُ لا يعصي من حيث ما وُفِّق فيه، والمخذولُ لا يطيع من حيث ما خذل فيه.

وقد سُئل الجنيد: أيعصي الوليُّ؟ فأطرق، ثم رفع رأسه، وقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

ومن كلام ابن الفارض: [من مجزوء الرجز]

مَـنْ ذَا الَّـذِي مَـا سَـاءَ قَـطْ؟ ... وَمَـنْ لَـهُ الـحُـسْـنَـى فَـقَـطْ؟

---

(١) في (ب): (العبادة).

فأجابه الهاتفُ بقوله:

مُـحَـمَّـدُ الـهـادِيْ الَّـذِيْ   عَـلَـيْـهِ جِـبْـرِيـلُ هَـبَـطْ

قوله: (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلْ) أي: للذي أراد وصوله لرضاه ومحبته، و(أن) والفعل في تأويل مصدرٍ مفعول (أراد)، والجار والمجرور متعلِّقٌ بـ (موفق)، وضمير (أراد) عائدٌ على الله تعالى، وضمير (يصل) عائدٌ على (من)، فالمعنى: أن الله موفقٌ للشخص الذي أراد الله أن يصل؛ لرضاه عنه ومحبته له.

٤٦ ـ وَخَـاذِلٌ لِـمَـنْ أَرَادَ بُـعْـدَهُ   وَمُـنْـجِـزٌ لِـمَـنْ أَرَادَ وَعْـدَهُ

وقوله: (وخَاذِلٌ) من الخِذْلان[١]، ومعناه **لغةً**: ترك النُّصْرة والإعانة، **وشرعاً**: خَلْقُ المعصية في العبد والداعيةِ إليها، أو خَلْقُ قدرة المعصية على الرأيين في التوفيق.

وقوله: (لِمَنْ أَرَادَ بُعْدَهُ)؛ أي: للذي أراد بُعْدَهُ عن رضاه ومحبتِه، كما تقدَّم نظيره.

[الوعدُ والوعيدُ والخلافُ بينهما]

قوله: (وَمُنْجِزٌ لِمَنْ أَرَادَ وَعْدَهُ) أي: ومُعْطٍ للذي أراد به خيراً ما وعده به على لسان نبيه أو في كتابه، فمفعول (أراد) محذوفٌ، و(وعده) مفعولُ (مُنجز)، والمراد به الموعود به، وأشار المصنف بذلك إلى أن وعد الله المؤمنين الجنة لا يتخلفُ شرعاً قطعاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الروم: ٦]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ٩]؛ أي: الوعد كما قاله بعض المفسرين، فلو تخلَّفَ إعطاء الموعود به، لزم الكذب والسَّفَه والخُلْفُ، واللازمُ باطلٌ فكذا الملزوم، فالخُلْفُ في الوعد نقصٌ يجب تنزيهُ الله عنه، وهذا متفقٌ عليه عند الأشاعرة والماتريدية.

وأمَّا الوعيدُ فيجوز الخُلْف فيه عند الأشاعرة؛ لأن الخُلْفَ فيه لا يُعدُّ نقصاً، بل يُعد كرماً يُمتدح به[٢]، كما يشيرُ له قول الشاعر: [من الطويل]

---

(١) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٩٦ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ﴾.

(٢) قال الصاوي في «حاشيته على الجلالين»: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ﴾ [الأنعام: ٥] الوعيد لا يتخلف لأنه وعد للمؤمنين من جهة، والوعد لا يتخلف. انتهى.

قال العلامة العروسي في «نتائجه» (٢/ ١٨٧): الخاصة يَعدُّون الوعيد وعداً، والعذاب عذباً.

سـقـمـي فـي الـحـب عـافِـيَـتـي   ووُجـودي مـن الـهـوى عـدمـي

وَإِنِّـي وَإِنْ أَوْعَـدْتُـهُ أَو وَعَـدْتُـهُ لَمُخْلِفُ إِيعادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

وقد اعترض جواز تخلُّف الوعيد بلزوم مفاسدَ كثيرةٍ:

منها الكذبُ في خبره تعالى، وقد قام الإجماع على تنزه خبره تعالى عن الكذب.

ومنها تبدُّلُ القول، وقد قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩].

ومنها تجويزُ عدمِ خلود الكفار في النار، وهو خلاف ما قامت عليه الأدلَّةُ القطعيَّةُ من خلودهم فيها.

وأُجيب عن الأول: بأن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يَبنيَ إخباره به على المشيئة، وإن لم يصرحْ بها، فإذا قال الكريم: لأعذبن زيداً مثلاً، فنيَّتُهُ إن شئت، بخلاف الوعد؛ فإن اللائقَ بكرمه أن يَبني إخباره به على الجزم.

قال ﷺ: «مَنْ وعده اللهُ على عملٍ ثواباً فهو مُنجزٌ له، ومَنْ أوعده على عملٍ عقاباً فهو بالخيارِ إن شاء عذَّبَه، وإن شاء غفرَ له»(١).

وعن الثاني: بأنَّ الممنوعَ إنَّما هو تبدلُ القول في وعيد الكفار أو من لم يردِ الله عنه عفواً، فالآية أعني قوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩] محمولةٌ على ذلك.

وعن الثالث: بأنَّ جوازَ تخلُّف الوعيد فيما إذا كان وارداً فيما يجوز العفو عنه، فلا ينافي خلود الكفار في النار؛ فإنَّه لا يجوز العفو عن الكفر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: ٤٨]، وهذه الآية مقيِّدةٌ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزُّمَر: ٥٣].

وذهبت الماتريدية إلى أنه يمتنع تَخلُّفُ الوعيد كما يمتنعُ تَخلُّفُ الوعد، ولا يرد على ذلك أن الوعيد يتخلَّفُ في المؤمن المغفور له؛ لأن الآيات الواردة بعموم الوعيد مُخْرَجٌ منها المؤمنُ المغفورُ له، وأما غيرُ المغفور له.. فلا بدَّ من نفوذ الوعيد فيه؛ فقولهم: لا بدَّ من إنفاذ الوعيد فيه، ولو في واحد الآتي في قوله:

وواجبٌ تعذيبُ بعضٍ ارتكبْ كبيرةً.... إلى آخِرِه

.. إنَّما يظهر على كلام الماتريدية، وينبني على الخلاف بين الأشاعرة

---

(١) رواه البزار كما في «كشف الأستار» (٣٢٣٥)، وأبو يعلى (٣٣١٦)، والطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (١٠/ ٢١١).

والماتريدية أنَّه يصح على قول الأشاعرة أن تقول: اللهم اغفرْ لجميع المؤمنين جميعَ ذنوبهم، ولا يصحُّ ذلك على كلام الماتريدية، فظهر أن الخلاف حقيقيٌّ، وإن جعله بعضهم لفظيًا، فتدبرْ.

[السعادةُ والشقاوةُ مُقدرانِ في الأزلِ]

٤٧ ـ فَوْزُ السَّعِيدِ عِنْدَهُ فِي الأَزَلِ كَذَا الشَّقِيُّ ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِلِ

قوله: (فَوْزُ السَّعِيدِ عِنْدَهُ فِي الأَزَلِ) (فوز) مبتدأٌ، و(في الأزل) متعلِّقٌ بمحذوفِ خبرٍ، والظرفُ المضاف للضمير العائد على الله تعالى متعلِّقٌ بمحذوفِ حالٍ، والتقديرُ: فوز السعيد مقدَّرٌ في الأزل حالَ كونه سابقاً عنده تعالى؛ أي: في عِلْمِه، فالمراد من العندية: العلمُ.

و(الفوزُ) النجاةُ والظفرُ بالخير، كما في «القاموس»، و(الأزلُ) عبارةٌ عن عدم الأوليَّةِ، أو عن استمرار الوجود في أزمنةٍ مقدَّرةٍ غيرِ متناهيةٍ في جانب الماضي، وإنَّما قلنا: (مقدرة)؛ لأنه لا أزمنةَ في الأزل، فهي مقدَّرةٌ لا محقَّقةٌ.

وقوله: (كَذَا الشَّقِيُّ)؛ أي: شقاؤه عنده في الأزل مثلُ فوز السعيد، فليس كلٌّ مِنْ فوزِ السعيد، وشقاءِ الشقي باعتبار الوصف القائمِ به في الحال من الإيمان في الأول والكفر في الثاني، بل باعتبار ما سبق أزلاً في علمه تعالى.

وقوله: (ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِلِ) أي: لم يتحولْ كلٌّ واحدٍ من السعيد والشقي عمَّا سبق أزلاً في علمه تعالى.

فالسعيدُ لا ينقلبُ شقيًّا، وبالعكس، وإلا لزم انقلابُ العلم جهلاً، وهو بديهيُّ الاستحالة.

فالسعادةُ والشقاوةُ مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان؛ لأنَّ السعادةَ هي الموتُ على الإيمان باعتبار تعلُّقِ علم الله أزلاً بذلك.

والشقاوةَ هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار، فالخاتمةُ تدلُّ على السابقة، فإن خُتم له بالإيمان دلَّ على أنَّه في الأزل كان من السعداء، وإن تقدَّمه كفرٌ، وإن خُتم له بالكفر دلَّ على أنَّه في الأزل كان من الأشقياء، وإن تقدَّمه إيمانٌ، كما يدلُّ له حديث

«الصحيحين»: «إنَّ أحدَكم لَيَعملُ بعمل أهل النار حتى ما يكونَ بينه وبينها إلا ذراعٌ، فيسبقُ عليه الكتابُ، فيعملُ بعملِ أهلِ الجنَّةِ فيدخلُها، وإنَّ أحدَكم ليعملُ بعملِ أهلِ الجنةِ حتى ما يكونُ بينه وبينها إلا ذراعٌ، فيسبقُ عليه الكتابُ، فيعملُ بعملِ أهلِ النارِ فيدخلُها»[١] انتهى.

وخوفُ العامّة من الخاتمة، وخوفُ الخاصة من السابقة، وهو أشدُّ وإن تلازما. هذا ما ذهب إليه الأشاعرة.

وذهبت الماتريدية إلى أن السعادةَ هي الإيمان في الحال، والشقاوة هي الكفر كذلك؛ فالسعيدُ هو المؤمنُ في الحال، وإذا مات على الكفر فقد انقلبَ شقيًّا بعد أن كان سعيداً، والشقيُّ هو الكافرُ في الحال، وإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيداً بعد أن كان شقيًّا.

[الخلافُ في قولِ القائلِ: (أنا مؤمنٌ إن شاءَ الله)]

ويترتب على الخلاف[٢] بين الأشاعرة والماتريدية أنَّه يصحُّ أن تقول: أنا مؤمنٌ إن شاء الله على قول الأشاعرة، وأنَّه لا يصح ذلك على الثاني.

وحكى بعضُهم في ذلك خلافاً على غير هذا الوجه حيث قال: جوَّزه الشافعي، ومنعه مالك وأبو حنيفة، وقال بعضُ أتباع مالك بوجوبه، وذلك إن لم يُردِ الشكَّ[٣]

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٨)، ومسلم (٢٦٤٣).

(٢) قوله: (ويترتب على الخلاف . . . إلخ) هذا الترتيب غير ظاهر، بل الظاهر صحة أن يقال: أنا سعيد إن شاء الله، على الأول، وعدم صحة ذلك على الثاني؛ لأن السعادة عند الأشاعرة: هي الموت على الإيمان، فهي مستقبلة، فيصح تعليقها. وعند الماتريدية: هي الإيمان الحالي؛ أي: الحاصل بالفعل، والحاصل بالفعل لا يعلق، والخلاف في تعليق الإيمان وعدمِه إنما هو بين الأئمة، هذا ما ظهر. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (وذلك إن لم يرد الشك . . . إلخ)، الشك الممنوع أن يتردد في أنه هل يَستمر على الإيمان أو يقطعه، وأما لو تردد الآن في أنه هل يكون مؤمناً عند الموت أو لا، فهذا شكٌّ غير ممنوعٍ؛ لأن الخاتمةَ مجهولة.

والحاصل أن الآتي بالمشيئة، إما أن يقصد التبرك، وإما أن يَقصد التعليق ومن لازمه الشك، وإما أن يطلق، وللتعليق باعتبار الشك اللازم صورتان؛ لأنه تارةً يشكُّ في أنه هل يَستمر على الإيمان =

أو التبركَ، وإلا امتنع في الأول إجماعاً، وجاز في الثاني كذلك، وقد نظم بعضُ الأفاضل حاصلَ هذا، فقال: [من الرجز]

مَنْ قَالَ: إِنِّي مُؤْمِنٌ يُمْنَع مِنْ ... مَقَالِهِ (إِنْ شَاءَ رَبِّي) يَا فَطِنْ
وَذَا لِمَالِكٍ، وَبَعْضُ تَابِعِيْه ... يُوجِبُ أَنْ يَقُولَ هَذَا يَا نَبِيهْ
وَمِثْلُ مَا لِمَالِكٍ لِلْحَنَفِي ... وَالشَّافِعِيْ جَوَّزَ هَذَا فَاعْرِفِ
وَامْنَعْهُ إِجْمَاعاً إِذَا أَرَادَ بِهْ ... أَلشَّكَّ فِي إِيمَانِهِ يَا مُنْتَبِهْ
كَعَدَمِ الْمَنْعِ إِذَا بِهِ يُرَادْ ... تَبَرُّكٌ بِذِكْرِ خَالِقِ الْعِبَادْ
فَالْخُلْفُ حَيْثُ لَمْ يُرِدْ شَكًّا وَلَا ... تَبَرُّكاً فَكُنْ بِذَا مُحْتَفِلَا

وبالجملة فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظيٌّ؛ لأنَّهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة، ولفظ الشقاوة، مع الاتفاق في الأحكام.

[الأقوالُ في كسبِ العبدِ والردُّ على المعتزلةِ والجبريَّةِ]

٤٨ ـ وَعِنْدَنَا لِلْعَبْدِ كَسْبٌ كُلِّفَا ... وَلَمْ يَكُنْ مُؤَثِّراً فَلْتَعْرِفَا

قوله: (وَعِنْدَنَا ... إلخ) الظرف متعلِّقٌ بالنسبة بين المبتدأِ وهو (كسب)، والخبرِ وهو الجار والمجرور.

والضمير في (عندنا) لأهل السنة والحقِّ، بخلاف الجَبْرِيَّةِ والمعتزلةِ المردودِ عليهما فيما سيأتي، وقد أشار المصنف في المتن إلى أنَّ في هذه المسألة ثلاثةَ مذاهبَ:

مذهبُ أهلِ السنة: وهو أنه ليس للعبد في أفعاله الاختياريَّةِ إلا الكسبُ، فليس مجبوراً كما تقول الجبريَّةُ، وليس خالقاً لها كما تقول المعتزلة.

ومذهبُ الجبريَّة: وهو أن العبد ليس له كسبٌ بل هو مجبورٌ؛ أي: مقهورٌ كالريشة المعلَّقة في الهواء تُقلِّبُها الرياح كيف شاءت[1].

= أو يقطعه، وتارةً يشكُّ هل يكون مؤمناً عند الموت أو لا، فإن قصد التبرك جازت المشيئةُ بلا خلاف، وإن قصد التعليق مع الصورة الأُولى للشك امتنع بلا خلاف، فتبين أن محل الخلاف ما لو أطلق أو قصد التعليق مع صورة الشك الثانية. هذا ما ظهر. انتهى أجهوري.

(١) يعدُّ جهم بن صفوان شيخ القائلين بالجبر في هذه الأمة. انظر «الاستبصار» (ص ٥ ـ ٦).

=

ومذهبُ **المعتزلة**: وهو أن العبد خالقٌ لأفعاله الاختياريَّة بقدرةٍ خَلَقَها الله فيه، ولقولهم بقدرةٍ خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصحِّ، فالجبريَّةُ أفرطوا، والمعتزلة فرَّطوا، وتوسَّط أهلُ السنة، (وخيرُ الأمور أوساطها)، فخرج مذهبهم (من بين فَرْثٍ -أعني مذهب المعتزلة- ودمٍ -أعني مذهب الجبريَّة- لبناً خالصاً سائغاً للشاربين).

فإن قيل: قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالأفعال، والمقدورُ الواحدُ لا يدخلُ تحت قدرتين كما يستلزمه إثباتكم للعبد كسباً.

أُجيب: بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالقَ هو الله سبحانه وتعالى، وبالضرورة أنَّ لقدرة العبد مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البَطْش، دون البعض كحركة الارتعاش.. احتجنا في التخلص عن هذا المَضيق بأنَّ الله خالقٌ للفعل، لكن للعبد في الاختياري منه كسبٌ، والمقدورُ الواحدُ يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهةِ الخلقِ، وتحت قدرة العبد بجهةِ الكسبِ.

قوله: (لِلْعَبْدِ) المراد به كلُّ مخلوقٍ يصدرُ عنه فعلٌ اختياريٌّ، قال المصنِّفُ: فيشمل حَنِينَ الجِذْعِ[1]، ومشيَ الشجَر، وتسبيحَ الحَصَى. انتهى[2].

= وقد ذكر الماتريدي في «التوحيد» (ص ٣١٩) أن الجبرية أرجعوا جميع الأفعال إلى الله، ولم يُثبتوا للعباد في التحقيق فعلاً.

وقال العلامة الشعراني في «اليواقيت»: (العبد بين طرفي الاضطِرار، مضطر على الاختيار)، وقال أيضاً: (قال الشيخ الأشعري: تعلُّق القدرة الحادثة كتعلُّق العلم بالمعلوم من عدم التأثير).

وقد جعل القاضي الكسب حالاً؛ لأنه لا فرق بين الحركتين إلا بحال هي تفرقةٌ موجودة في النفس.

والذي قال بتأثير القدرةِ الحادثة كالجويني أَسند أسبابها إلى قدرة الله، وإن لم يثبت للعبد استقلالاً، فقد صرح الجويني بتأثير القدرة الحادثة من مَدارك العقول، وأنها تُؤثر في محلها على شرط الاتصال، ومثَّل بالعبد الذي مالُه بإذن سيده في البيع.

ثم موضوع الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة هو أفعال العباد التي تدخل تحت قدرتهم الظاهرة، وما سوى ذلك فلا خلافَ عند المعتزلة بِكونه من عند الله استقلالاً. انظر «شرح المقاصد».

(١) في(ط): زيادة (بالمقدور).

(٢) انظر «هداية المريد» (١/ ٥٨٠).

وهذا يقتضي أنَّ مثل ذلك من محلِّ الخلاف فليُنظرْ.

وقوله: (كَسْبٌ) هو تعلُّقُ القدرة الحادثة بالمقدور، وقيل: هو الإرادة الحادثة؛ فإنَّ الأمور أربعةٌ:

إرادةٌ سابقةٌ، وقدرةٌ وفعلٌ مقترنانِ، وارتباطٌ بينهما، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط؛ وهو تعلُّق القدرةِ بالمقدور ليس مخلوقاً؛ لأنَّه من الأمور الاعتباريَّة، وعلى تفسيره بالإرادة الحادثة يكون مخلوقاً.

وقد عرفوا الكسبَ بتعريفين:

الأولُ: أنَّه ما يقعُ به المقدور من غير صحَّةِ انفراد القادر به؛ أي: ارتباط وتعلُّق أو إرادة على ما سبق من القولين يقعُ المقدورُ، كالحركة متلبساً ومصحوباً به، من غير صحَّةِ كون القادر؛ -وهو العبدُ- ينفرد بذلك المقدور، بل ومن غير صحَّةِ المشاركة إذ لا تأثيرَ منه بوجهٍ ما، وإنَّما له مجرد المقارنة، والخالقُ الحقُّ منفردٌ بعموم التأثير.

الثاني: أنَّه ما يقع به المقدور في محلِّ قدرته؛ أي: ارتباط وتعلُّق أو إرادة، على ما مرَّ من القولين يقع المقدور، كالحركة متلبساً ومصحوباً به، حال كون هذا المقدور في محلِّ قدرته؛ كاليد.

وقوله: (كُلِّفَا) ألفه للإطلاق، وهو مبنيٌّ للمفعول، ونائبُ الفاعل ضميرٌ يعود على العبد، والأصل: كلَّفَه الله؛ أي: ألزمه ما فيه كُلْفة، أو طلب منه ما فيه كُلْفة، على الخلاف في تفسير التكليف؛ ويُفهم من إثبات الكسب الذي هو سببٌ في التكليف ردُّ مذهب الجَبْريَّةِ.

قوله: (وَلَمْ يَكُنْ مُؤَثِّراً فَلْتَعْرِفَا) هذه النسخةُ هي التي أصلحها المصنِّفُ رحمه الله تعالى في المُبَيَّضَةِ، وهي أحسنُ من المتداوَلة التي كتبها أولاً في تأليفه، وهي:

وَعِـنْـدَنَـا لِـلْـعَـبْـدِ كَـسْـبٌ كُـلِّـفَـا   بِـهِ وَلَـكِـنْ لَا يُـؤَثِّـرْ فَـاعْـرِفَـا

ولما شرح هذا البيت شرح على النسخة المتداولة لغَيْبةِ النسخةِ التي أصلحها عنه؛ ولذلك قال: (وما منعني أن أشرح عليها إلا غيبة الأصلِ عني)، كما نبَّه على ذلك بِطُرَّةِ أصله؛ أي: إلا غيبة الأصل المصلح عنه عند إرادته لشرح هذا البيت.

وَوجه الأحسنيَّةِ: أنَّه لا محلَّ للاستدراك؛ فإنَّه يُساق[1] لدفع ما يُتوهم ثبوته، أو لإثبات ما يُتوهم نفيه؛ كما في قولهم: زيدٌ شُجاعٌ لكنَّه ليس بكريم، وكما في قولهم: زيدٌ جَبانٌ لكنَّه كريمٌ، وهنا لا يتوهم ثبوتُ التأثير من التعبير بالكسب؛ لأنَّ اصطلاحهم أنَّ الكسبَ لا تأثيرَ فيه؛ إلا أن يُقال: ربَّما يُتوهم أنه يؤثِّر في مكسوبه، وقد يُقال: المتداولة أحسن؛ لما فيها من التصريح بلفظ (به)؛ والمعنى (عليه)، ولو صرَّح به على النسخة المصححة لم يَستقم الوزنُ، نعم يُحتاج في رجز المتداولة لتسكينِ راء (يؤثر).

والألف في قوله: (فَلْتعرفا أو فَاعْرِفَا) بدلٌ من نون التوكيد الخفيفة في الوقف.

وبالجملة فليس للعبد تأثيرٌ ما، فهو مجبورٌ باطناً، مختارٌ ظاهراً.

فإن قيل: إذا كان مجبوراً باطناً فلا معنى للاختيار الظاهريِّ؛ لأنَّ الله قد علم وقوع الفعل ولا بدَّ، وخلق في العبد القدرةَ عليه.

أُجيب بأنه تعالى لا يُسْأَلُ عمَّا يفعل؛ ولذلك قال سيدي إبراهيم الدُّسوقي: مَنْ نظرَ للخلق بعين الحقيقة عَذَرَهم، ومَنْ نظرَ لهم بعين الشريعة مَقَتَهم، فالعبد مجبورٌ في صورة مختارٍ.

والصوفيَّةُ يشيرون للجبر كثيراً، وحاشاهم من الجبر الظاهريِّ، وإنَّما مرادهم الجبرُ الباطنيُّ؛ ويُفهم من نفي التأثير ردُّ مذهب المعتزلة.

٤٩ ـ فَلَيْسَ مَجْبُوراً وَلَا اخْتِيَارَا ... وَلَيْسَ كُلًّا يَفْعَلُ اخْتِيَارَا

قوله: (فَلَيْسَ مَجْبُوراً ... إلخ) أي: إذا علمت أن للعبد كسباً في أفعاله الاختيارية.. فاعتقدْ أنَّ العبد ليس مجبوراً.

وقوله: (وَلَا اخْتِيَارَا) عطفُ تفسيرٍ لمعنى مجبوراً، فكأنَّه قال: (أي: لا اختيارَ له في صدور أفعاله عنه)، وهو مُسَلَّطٌ عليه النفيُ السابق؛ فالمراد أنه ليس (لا اختيارَ له)، بل له اختيارٌ[2]، وغرض المصنِّفِ بذلك التصريحُ بالردِّ على الجَبْرِيَّةِ في قولهم:

---

(١) في (ب): (سياق)، وفي (أ): (ينساق).

(٢) قوله: (بل له اختيار) أي: ظاهراً كما يدل عليه ما بعده، وهذا الاختيار غير الكسب؛ لأن معناه كما سيأتي في الكلام على وجوب الصلاح والأصلح كونُه إن شاء فعل وإن شاء ترك، ومُحصَّله أن الاختيار هو التمكُّن من الفعل والترك، وهذا غيرُ الكسب قطعاً، إلا أنه لازمٌ له، فمَن أثبت

إنَّ العبد مجبورٌ لا اختيارَ له في صدور جميع أفعاله عنه، فهو كريشةٍ معلَّقةٍ في الهواء تُميلها الرياحُ يميناً وشمالاً، قال شاعرهم مُورِداً على أهل السنة: [من البسيط]

مَا حِيْلَةُ العَبْدِ وَالأَقْدَارُ جَارِيَةٌ ... عَلَيْهِ فِيْ كُلِّ حَالٍ أَيُّها الرَّائِي؟

أَلْقَاهُ فِي اليَمِّ مَكْتُوفاً وَقَالَ لَهُ: ... إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَبْتَلَّ بِالمَاءِ

وأجابه بعض أهل السنة[1] بقوله: [من البسيط]

إِنْ حَفَّهُ اللُّطْفُ لَمْ يَمْسَسْهُ مِنْ بَلَلٍ ... وَلَمْ يُبَالِ بِتَكْتِيفٍ وَإِلْقَاءِ

وَإِنْ يَكُنْ قَدَّرَ المَوْلَى بِغَرْقَتِهِ ... فَهْوَ الغَرِيقُ وَلَوْ أُلْقِيْ بِصَحْرَاءِ

والواجبُ اعتقادُه: أنَّ بعض أفعاله صادرٌ باختياره، والبعض الآخر باضطراره، لما يجده كلُّ عاقلٍ من الفرق الضروريِّ بين حركة البطش وحركة المرتعش[2].

قوله: (وَلَيْسَ كُلًّا يَفْعَلُ اخْتِيَارَا) أي: وليس العبد يفعلُ كلَّ فعلٍ حال كون ذلك

= الكسب أثبت الاختيار الظاهري، ومَن نفاه ـ وهم الجبرية ـ نفى الاختيار الظاهري. انتهى أجهوري.

(١) قوله: (أجابه بعض أهل السنة ... إلخ) وأجاب بعضهم أيضاً بقوله:

لا يُسأل اللهُ عن أفعاله أبداً ... فهو الحكيمُ بحرمانٍ وإعطاءِ

يخصُّ بالفضل أقواماً فيرحمهم ... وضِدُّ ذلك لا يَخفى على الرائي

قوله: (أيضاً وأجابه بعض أهل السنة ... إلخ) هذا الجواب لا يظهر، بل كان الظاهر الجواب بالتفرقة بين المكلف وبين من ألقي في اليم مكتوفاً، ونُهي عن أن يبتل ... بأن للمكلَّف اختياراً ظاهراً وكسباً، ولا كذلك المكتوف. انتهى أجهوري.

(٢) فقد قال الحجة الغزالي في «إحيائه» (٤/ ٢٥٥): (معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً موافقاً، وحدث الحكم أيضاً جبراً، فإذا هو مجبور على الاختيار، ففعل النار في الإحراق مثلاً جبر محض، وفعل الله تعالى اختيارٌ محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين؛ فإنه جبر على الاختيار، فطلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة؛ لأنه لما كان فنًّا ثالثاً واتَّمُّوا فيه بكتاب الله تعالى، فسموه كسباً، وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار، بل هو جامع بينهما عند من فهمه، وفعل الله تعالى يسمى اختياراً بشرط ألا يُفهم من الاختيار إرادة بعد تحير وتردد، فإن ذلك في حقه محال، وجميع الألفاظ المذكورة في اللغات لا يمكن أن تُستعمل في حق الله تعالى إلا على نوعٍ من الاستعارة والتجوز، وذكرُ ذلك لا يَليق بهذا العلم ويَطُول القول فيه).

الفعل اختياراً، فـ (كُلًّا) مفعولٌ لـ (يفعل) مقدَّمٌ عليه، و(يفعل) بمعنى يخلق، فالمعنى: ليس العبد يخلقُ كلَّ فعلٍ من أفعاله الاختياريَّةِ، وظاهر ذلك أنَّه يخلق بعض أفعاله الاختياريَّةِ؛ لأن القاعدة أنه إذا تقدَّمت أداةُ السلب على أداة العموم أفادت سلبَ العموم؛ كما في قولهم: لم آخُذْ كلَّ الدراهم، مع أنَّ المراد أنَّه لا يخلق فعلاً أبداً.

وقد يُقال: قوله: (ولم يكن مؤثِّراً) قرينةٌ على المعنى المراد، والقاعدة أغلبيَّةٌ لا كُليَّةٌ، فالمراد هنا عمومُ السلب، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، وغرضُ المصنِّفِ بذلك التصريحُ بالردِّ على المعتزلة في قولهم: إنَّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختياريَّةَ، وإنَّما صرَّح بالردِّ على كُلٍّ من الجبرية والمعتزلة في هذا البيت مع فهم الردِّ على كلٍّ منهما من البيت قبله، كما تقدَّم التنبيهُ عليه؛ لأنَّ القوم لا يكتفون في مقام ردِّ المذاهب الفاسدة إلا بالتصريح.

[إثابةُ المطيعِ فضلٌ وتعذيبُ العاصي عدلٌ]

٥٠ - فَإِنْ يُثِبْنَا فَبِمَحْضِ الفَضْلِ وَإِنْ يُعَذِّبْ فَبِمَحْضِ العَدْلِ

قوله: (فَإِنْ يُثِبْنَا . . . إلخ) مفرَّعٌ على ما تقدَّم من وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد، وأنَّه ليس لهم فيها سوى الكسب، ووجهُ التفريع أنَّه لم يحصلْ منهم خيرٌ يستحقون به ثواباً، ولا شرٌّ يستحقون به عقاباً، فالفاءُ للتفريع، ويصحُّ أنْ تكونَ فاء الفصيحة؛ لأنَّها أفصحت عن شرطٍ محذوفٍ، والتقدير: إذا علمت انفراده تعالى بخلق أفعالنا خيراً كانت أو شرًّا فإن يثبنا. . إلى آخره.

[الخلافُ في إثابةِ الجنِّ على الطاعةِ]

تنبيه: اتفقوا على أن بني آدم مثابون ومعاقبون.

وأما الملائكةُ فسيأتي الكلامُ في إثابتهم عند قول المصنف: (بكلِ عبدٍ حافظون وُكِّلوا).

وأما الجنُّ فقد اتفق العلماء على أنَّ كافرهم مُعذَّبٌ في الآخرة، واختُلف في مؤمنهم على أقوال، فقيل: إنَّهم كالإنس فيثابون على الطاعة، ويعاقبون على المعصية، وقيل: لا ثوابَ لهم إلا النجاة من النار، ثم يقال لهم: كونوا تراباً كالبهائم،

وقيل: يكونون في رَبَضِ الجنة يراهم الإنسُ من حيث لا يرونهم، عكس ما كانوا عليه في الدنيا، وقيل: يكونون في الأعراف، ذكره الجلال السيوطي مع ما يشهد لكلٍّ من الأحاديث. انتهى شَنَواني بتصرُّفٍ.

قوله: (فَبِمَحْضِ الفَضْلِ) أي: فإثابته لنا إنَّما هي بفَضْله المحض؛ أي: الخالص، فالإضافة في كلامه من إضافة الصفة للموصوف، ومعنى الفضل المحض: الإعطاءُ عن اختيارٍ كاملٍ لا عن إيجابٍ، بحيث يثيبنا ولا اختيارَ له في الإثابة أبداً؛ لكونه علَّة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيارٍ لها، كما يقوله الحكماء، ولا عن وجوبٍ بحيث تصير الإثابةُ مستحقةً لازمةً يَقْبُحُ عليه تعالى تركها، فيثيبنا باختياره لكن مع الوجوب كما يقوله المعتزلة، فمذهب أهل السنة أنَّ إثابته تعالى لنا بالفضل الخالصِ غيرَ مشوبةٍ بإيجابٍ ولا وجوبٍ.

فقولنا: (بالفضل) ردٌّ لكلام الحكماء.

وقولنا: (الخالص) ردٌّ لكلام المعتزلة، ويدلُّ لمذهب أهل السنة أنَّ طاعات العبد وإنْ كثرتْ لا تفي بشكر بعضِ ما أنعم الله به عليه فكيف يتصورُ استحقاقه عوضاً عليها؟.

قوله: (وَإِنْ يُعَذِّبْ فَبِمَحْضِ العَدْلِ) أي: وإنْ يعذبنا فتعذيبه إنَّما هو بالعدل المحض[1]؛ أي: الخالص، فالإضافة في كلامه من إضافة الصفة للموصوف كما مرَّ في نظيره، ومعنى العدلِ المحضِ: وضعُ الشيءِ في محلِّه من غير اعتراضٍ على الفاعل، ضدُّ الظلم الذي هو وضعُ الشيءِ في غير محلِّه مع الاعتراض على فاعله.

---

(١) قوله: (بالعدل المحض) وصف العدلَ بأنه محضٌ لبيان الواقع؛ لأن عدل الله لا يكون إلا محضاً.
وقوله: (ومعنى العدل المحض) الأولى إسقاط (المحض)؛ لأن ما ذكَره معنى للعدل بقطع النظر عن كونه محضاً، وعبارة المصنف في شرحه: (ومعنى العدل)، ولم يذكر لفظ المحض، والمقصودُ بقول المصنف: (وإن يعذب فبمحض العدل) الردُّ على المعتزلة في قولهم بوجوب تعذيب العاصي، كقولهم بوجوب إثابة الطائع، وبَنَوا ذلك على قاعدتهم من أن العبد يَخلق أفعال نفسِه الاختيارية التي منها الطاعةُ والمعصية.
وأما أهل السنة فقاعدتهم أن الله هو الخالق للأفعال كلِّها ومنها الطاعة والمعصية، وبنَوا على ذلك أن الإثابة بالفضل والتعذيب بالعدل، وليسا واجبَين عليه تعالى، يُفهم ذلك كلُّه من شرح صاحب المتن. انتهى أجهوري.

حُكي عن الشيخ عفيف الدين الزاهد أنَّه كان بمصر، فبلغه ما وقع ببغداد من القتل، فإنَّه وقع السيف فيها أربعين يوماً فقُتل ألفُ ألفٍ، وعَلَّقت النصارى المصاحفَ في أعناق الكلاب، وجعلوا المساجد كنائسَ، وألقوا كتب الأئمة في الدِّجْلة، حتى صارت كالجسر يَمرُّ الخيلُ عليها، فأنكر الشيخ عفيف الدين ذلك، وقال: يا رَبِّ؛ كيف هذا وفيهم الأطفال، ومن لا ذنبَ له؟ فرأى في النوم رجلاً ومعه كتابٌ فأخذه فإذا فيه: [من المتقارب]

دَعِ الإِعْـتِـرَاضَ فَـمَـا الأَمْـرُ لَـكْ ... وَلَا الـحُـكْـمُ فِـيْ حَـرَكَـاتِ الـفَـلَـكْ
وَلَا تَـسْـأَلِ اللهَ عَـنْ فِـعْـلِـهِ ... فَـمَـنْ خَـاضَ لُـجَّـةَ بَـحْـرٍ هَـلَـكْ

وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعةٌ ولا تضرُّه معصيةٌ، والكلُّ بخلقه، فليست الطاعةُ[1] مستلزمةً للثواب، وليست المعصيةُ مستلزمةً للعقاب، وإنَّما هما أمارتان: تدلان على الثواب لمن أطاع، والعقابِ لمن عصى، حتى لو عَكَس[2] دلالتهما بأنْ قال: مَنْ أطاعني عذبته ومَنْ عصاني أثبته لكان ذلك منه حسناً، فلا حرجَ عليه، لا يُسأل عمَّا يفعل.

وهذا كلُّه بحسب العقل[3]، وأما بحسب ....

(١) قوله: (فليست الطاعة ... إلخ) أي: إن الطاعة لا توجب على الله إثابة، وكذا المعصية لا توجب على الله عقاباً، وهذا هو عين ما في المتن. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (حتى لو عكس دلالتهما ... إلخ) هذا تفريعٌ على قوله: (فليست الطاعة مستلزمة للثواب ... إلخ)، وقوله: (إنما هما أمارتان ... إلخ) جملة معترضة بين التفريع والمفرع عليه، ثم المتبادر من عكس الدلالة، أن لله تعالى أن يرجع عن وعد المطيع بالثواب إلى وعده بالعذاب، وأن له أن يرجع عن وعد العاصي بالعقاب إلى وعده بالثواب، وهذا مع كونه غير ظاهر في نفسه، لا يظهر تفريعه على ما تقدم من أن الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصية لا تستلزم العقاب، بل الظاهر أن يقال بدله: حتى لو عذَّب الله المطيع وأثاب العاصي لكان حسناً، فإن كان هذا مرادَه بعكس الدلالة، كان التفريع ظاهراً. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (وهذا ... إلخ) الإشارة إلى ما قدمه من أن الطاعة لا تستلزم الثواب والمعصيةَ لا تستلزم العقاب، مع ما فرّعه عليه بقوله: (حتى لو عكس دلالتهما) بناءً على أن المراد بعكس الدلالة أن لله تعالى أن يُعذب المطيع، وله أن يثيب العاصي.

وأما قوله فيما تقدم: (و إنما هما أمارتان ... إلخ) فليس بالعقل، بل هو أمرٌ شرعيٌّ كما لا يخفى، ولو أسقطه وأوصل التفريع بالمفرع عليه لكان أظهرَ، والمحشي تابعٌ في هذا كُلِّه للشيخ عبد السلام، هذا ما ظهر بعد التأمل. انتهى أجهوري.

الشرع[1] فلا يجوز خلفُ الوعد؛ لأنَّه سَفَهٌ وهو يستحيلُ عليه تعالى، وأما الوعيدُ فيجوز الخلفُ فيه؛ لأنَّه كرمٌ وفضلٌ، كما تقدَّم تحقيق ذلك.

[عدمُ وجوبِ الصَّلاحِ والأَصْلحِ على اللهِ تعالى]

٥١ - وَقَوْلُهُمْ: إِنَّ الصَّلَاحَ وَاجِبُ عَلَيْهِ زُوْرٌ، مَا عَلَيْهِ وَاجِبُ

قوله: (وَقَوْلُهُمْ ... إلخ) هذا عُلم ممَّا تقدم من أنَّه يجوز في حقِّه تعالى فِعْلُ كلِّ ممكنٍ وتركُهُ، لكن لما كان خطر الجهل في هذا الفن عظيماً.. لم يكتفِ فيه إلا بالتصريح.

و(قولَهم) مبتدأٌ، وخبره (زور)، والضمير عائدٌ على المعتزلة، وإن لم يتقدمْ لهم ذكرٌ لشهرة هذا المذهب عنهم.

وجملةُ قوله: (إِنَّ الصَّلَاحَ وَاجِبٌ) مقول (قولهم).

واعلمْ أن للمعتزلة عبارتين:

الأولى: وجوبُ الصلاح، والمراد به ما قابل الفساد كالإيمان في مقابلة الكفر، فيقولون: إذا كان هناك أمران: أحدُهما صلاحٌ والآخر فسادٌ وجبَ على الله أن يفعلَ الصلاحَ منهما دون الفسادِ.

والثانيةُ: وجوبُ الأصلح، والمراد به ما قابل الصلاح، ككونه في أعلى الجنان في مقابلة كونه في أسفلها، فيقولون: إذا كان هناك أمرانِ أحدُهما صلاحٌ والآخر أصلحُ منه، وجبَ على الله أنْ يفعلَ الأصلح منهما، دون الصلاح، والمصنف تكلَّم في إبطال مذهبهم على الأول دون الثانية؛ لأنَّ الصلاح أعمُّ من الأصلح، وإذا بطل الأعمُّ بطل الأخصُّ، وفي كلام المصنِّفِ إجمالٌ في نسبة القول بذلك إليهم، لعدم تعلُّق غرضه بمذهبهم، وإنَّما غرضه الردُّ عليهم.

---

(١) قوله: (وأما بحسَب الشرع ... إلخ) تَلَخَّص من أول كلامه إلى آخِره أن تعذيبَ المطيع جائزٌ عقلاً؛ أي: بالنظر إلى الدليل العقلي، وهو أنه لم يخلق الطاعة حتى يَستحق عليها ثواباً.. ممتنع شرعاً؛ لأن فيه خلف الوعد، وهو نقص، والنقص على الله تعالى محال.

وأما إثابة العاصي فهو جائز، أي: بالدليل العقلي، وهو أنه لم يخلق المعصية حتى يستحق عليها عقاباً، وكذا شرعاً؛ لأن خلف الوعيد جائز شرعاً، وهو صادق بالإثابة. انتهى أجهوري.

والحاصل: أنَّهم قالوا بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى، ثم اختلفوا: فذهب معتزلةُ بغداد إلى أنَّه يجب على الله تعالى مراعاةُ الصلاحِ والأصلحِ لعباده في الدين والدنيا، وذهبت معتزلةُ البصرة إلى أنَّه يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لهم في الدين فقط، ثم اختلفوا أيضاً في المراد بالأصلح، فعند البغداديَّة: الأوفق في الحكمة والتدبير، وعند البصرية: الأنفع.

وهذه المسألة كانت سبباً لافتراق الشيخ أبي الحسن الأشعري من شيخه أبي هاشم الجُبَّائي، فإنَّ أبا الحسن سأل الجُبَّائيَّ في درسه، وقال: ما تقولُ في ثلاثة إخوةٍ؛ أي: مثلاً، مات أحدهم كبيراً مطيعاً، والآخر كبيراً عاصياً، والثالث صغيراً، فقال الجُبائي: الأول يُثاب بالجنة، والثاني يُعاقب بالنار، والثالث لا يُثاب ولا يُعاقب.

فقال له الأشعري: فإن قال الثالث: يا رَبِّ؛ لِم أَمَتَّني صغيراً، وما أبقيتني فأطيعَك فأدخلَ الجنة؟ ماذا يقول الرَّبُّ؟

فقال الجُبائي: يقول الرَّبُّ: إني أعلم أنَّك لو كبِرتَ عصيت فتدخلُ النار، فكان الأصلح لك أن تموتَ صغيراً.

فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رَبِّ؛ لِمَ لَمْ تُمِتْني صغيراً فلا أدخل النار؟ ماذا يقول الرَّبُّ؟ فَبُهِت الجُبّائي فترك الأشعريُّ مذهبه، واشتغل هو وأتباعه بإبطالِ ما ذهبت إليه المعتزلة، وإثباتِ ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة، فلذلك سُمُّوا بأهل السنة والجماعة.

قوله: (زُورٌ) أي: مزيَّن الظاهر فاسد الباطن، فهو باطلٌ، ويصح تفسيره من أول الأمر بالباطل، وإنَّما كان مزين الظاهر للتعبير عنه بالصلاح والأصلح، وإلا فهو مِنْ أسمج المذاهب، وإنَّما كان فاسد الباطن؛ لأنَّه لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذَّب في الدنيا بالفقر، وفي الآخرة بالعذاب الأليم المخلد؛ لأنَّ الأصلح له عدم خلقه، وإن خلقه فالأصلح له إماتتُهُ صغيراً أو سَلْبُ عقلِهِ قبل التكليف.

وحُكي أنَّ الحافظ ابن حجر مرَّ يوماً بالسوق في مَوْكِبٍ عظيمٍ وهيئةٍ جميلةٍ، فهجم عليه يهوديٌّ يبيعُ الزيت الحارَّ، وأثوابه ملطخةٌ بالزيت، وهو في غاية الرَّثاثة والبَشاعة، فقبض على لجامِ بغلته، وقال له: يا شيخَ الإسلام؛ تزعُم أن نبيَّكم قال: «الدنيا سِجنُ

المؤمن وجنَّةُ الكافر»(١)؛ فأيُّ سجنٍ أنت فيه؟ وأيُّ جنَّةٍ أنا فيها؟ فقال: أنا بالنسبة لما أعدَّ الله لي في الآخرة من النعيم كأني الآن في سِجنٍ، وأنت بالنسبة لما أعدَّ الله لك في الآخرة من العذاب الأليم كأنَّك في جنَّةٍ، فأسلمَ اليهودي.

قوله: (مَا عَلَيْهِ وَاجِبُ) أي: ليس عليه تعالى واجبٌ مِنْ فعلٍ أو تركٍ؛ لأنَّه تعالى فاعلٌ بالاختيار، ولو وجب عليه فعلٌ أو تركٌ لما كان مختاراً؛ لأنَّ المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وأمَّا الآيات الدالَّةُ على الوجوب عليه تعالى نحو: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] فمحمولةٌ على أن المراد بها الوعد تفضلاً، وكذلك الأحاديث الدالَّةُ على ذلك، وتقدَّم الكلام في نظيره من الإيطاء(٢)، فلا تغفُلْ.

[التحسين العقلي]

٥٢ ـ أَلَمْ يَرَوْا إِيلامَهُ الأَطْفَالَا   وَشِبْهَهَا؟ فَحَاذِرِ المِحَالَا

قوله: (أَلَمْ يَرَوْا . . . إلخ) هذا تنبيهٌ على فساد مذهبهم، والرؤيةُ بصريَّةٌ، ويحتمل أن تكون علميَّةً، والأول أبلغ لمزيد التشنيع عليهم، وهم حقيقون بذلك، خصوصاً في هذا المقام، فإنَّ فيه غايةَ إساءة الأدب.

وقوله: (إيلامَهُ) مفعولُ (يرَوْا)، وعلى جعلها علميَّةً يكون المفعول الثاني محذوفاً تقديره حاصلاً مثلاً، وعلى جعلها بصريَّةً لا تحتاج إلى مفعولٍ ثانٍ.

واعترض بأن الإيلام عبارةٌ عن تعلُّق القدرة بالألم، وهو لا يُرى، وأُجيب بأنَّه على حذف مضافٍ، والتقدير: أثر إيلامه، وذلك الأثر هو الألم.

وقوله: (الأَطْفَالَا) مفعول (الإيلام)؛ لأنَّه مصدرٌ مضافٌ لفاعله، وهو الضمير العائد على الله، فالأصلُ إيلامَ الله الأطفالَ، وحكمةُ إيلام الأطفال حصولُ الثواب عليه لأبويهم؛ لأنَّ ذلك من المصائب التي يُثاب الشخصُ عليها، ولهذا قال إمام الحرمين: شدائد الدنيا ممَّا يلزم العبدَ الشكرُ عليها؛ لأنَّها نِعَمٌ حقيقةً.

قوله: (وَشِبْهَهَا) أي: كالدوابِّ والعجزة، فإنَّهم لا نفعَ لهم في إنزال الأسقام بهم.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٥٦).

(٢) انظر (ص٦٣ و ٦٦).

وقوله: (فَحَاذِرِ المِحَالا) بكسر الميم بمعنى العقابِ، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرّعد: ١٣].

ويصحُّ قراءته بفتح الميم بمعنى الشكِّ.

وبالضمِّ بمعنى الممتنعِ.

فالمعنى على الأول: فاحذرْ عقاب الله النازلَ بهم على إضلالهم.

وعلى الثاني: فاحذرِ الشكَّ في ذلك.

وعلى الثالث: فاحذرِ الممتنعَ، وهو وجوب شيءٍ عليه تعالى.

[خَلْقُ الخيرِ والشرِّ]

٥٣ ـ وَجَائِزٌ عَلَيْهِ خَلْقُ الشَّرِّ وَالخَيْرِ كَالاسْلَامْ وَجَهْلِ الكُفْرِ

قوله: (وَجَائِزٌ عَلَيْهِ خَلْقُ . . . إلخ) (جائزٌ) خبرٌ مقدَّمٌ، و(خلق) مبتدأٌ مؤخَّرٌ، والمتبادر من كلام المصنِّفِ التكلُّمُ في مسألة الخلق، فذكر أنَّ مذهب أهل السنة أن الله يجوز عليه خلق الخير والشر، وخالفت المعتزلة فيهما، فقالوا: إنَّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختياريَّة خيراً كانت أو شرًّا، وقد صرفه الشارح عن ظاهره فجعله في الإرادة تبعاً للمصنف في «شرحه»؛ لأنَّ إبقاء العبارة على ظاهرها يجعلها مكررةً مع قوله سابقاً: (فخالق لعبده وما عمل) إلا أن يجعل هذا تفصيلاً لما تقدَّم، وعلى كلام الشارح يكون في العبارة مجازٌ بالحذف، والتقدير: إرادة خلق . . إلى آخره.

ووافقت المعتزلةُ على أنَّ اللهَ يريدُ الخير، وخالفت في أنَّه يريدُ الشرَّ؛ فقالوا: يمتنع عليه تعالى إرادةُ الشرور والقبائح، وبنَوا ذلك على أصلِهم الفاسد، ومذهبهم الكاسد من التحسين والتقبيح العقليين، فيقولون: الله يريد الحسن لذاته، ولا يريد الشرَّ لذاته.

وعندنا: الحسنُ ما حسَّنه الشرع، والقبيحُ ما قبَّحه الشرع، واستدلتِ المعتزلة على مذهبهم بأن إرادة الشرِّ شرٌّ، وإرادة القبيحِ قبيحةٌ، والله تعالى منزَّهٌ عن الشرور والقبائح، وردَّ بأنَّه لا يَقبُح من الله شيءٌ، غاية الأمر أنَّه يخفى علينا وجه حُسْنه.

واستدلتِ المعتزلة أيضاً على مذهبهم بأنَّ العِقاب على ما أراده ظلمٌ، والله تعالى

منزَّهٌ عن الظلم، وُرِدَّ بأنَّه تصرّفٌ في خالص ملكه، وهو لا يعدُّ ظلماً، على أنَّه سبحانه وتعالى لا يُسأل عمَّا يفعل.

ويُحكى أنَّ إبليس لعنه الله تمثَّل بين يدي الشافعيِّ رضي الله تعالى عنه، وقال: يا إمام؛ ما تقولُ فيمن خلقني لما اختار، واستعملني فيما اختار، وبعد ذلك إن شاء أدخلني الجنَّة، وإن شاء أدخلني النَّار، أَعَدَلَ في ذلك أم جَارَ؟

قال الإمام: فنظرتُ في مسألته فألهمني الله تعالى أنْ قلت: يا هذا؛ إن كان خَلَقَك لما تريد أنت فقد ظلمك، وإن خلقك لما يريد هو فلا يُسأل عمَّا يفعلُ وهم يسألون، فاضمحلَّ إبليس وتلاشَى، ثم قال: واللهِ يا شافعيُّ؛ لقد أخرجت بمسألتي هذه سبعين ألف عابدٍ من ديوان العبوديَّةِ إلى ديوان الزندقةِ.

ولا يردُ على مذهب أهل السنة حديثُ: «الخيرُ بيديْكَ، والشرُّ ليسَ إليْكَ»(١)؛ لأنَّ معناه الخير بقدرتك وإرادتك، والشرُّ لا يُتقرَّبُ به إليك. ويلزمُ على ما ذهب إليه المعتزلة: أنَّ أكثر ما يقع في ملكه تعالى غيرُ مرادٍ له؛ لأنَّ الشرورَ أكثرُ من الخيرات، ويردُّه قوله ﷺ: «ما شاءَ اللهُ كانَ، وما لم يشأْ لمْ يكنْ»(٢).

قوله: (الشَّرِّ وَالخَيْرِ) اعلمْ أنَّهم يعبرون عن الأول بالقبيح، وعن الثاني بالحسن، واصطلحتِ المعتزلة على أنَّ القبيح ما يكون متعلّق الذّم في العاجل؛ أي: الدنيا، والعقابِ في الآجل؛ أي: الآخرة، فيكون القبيح هو الحرامَ بخصوصه، وعلى أنَّ الحسنَ ما لا يكون متعلَّق الذمِّ والعقاب، فيشمل الواجبَ والمندوبَ والمباحَ والمكروهَ وخلافَ الأولى إنْ لم ندخلْهُ في المكروه، فهذه الأمور كلُّها حسنةٌ عندهم.

واصطلح كثيرٌ من أهل السنة على أنَّ المنهي عنه مطلقاً قبيحٌ، والأحسنُ ما قاله إمام الحرمين: أنَّ المكروهَ ومنه خلافُ الأولى ليس حسناً ولا قبيحاً.

وقوله: (كالإِسْلَام) مثال للخير.

وقوله: (وَجَهْلِ الكُفْرِ) مثال للشرِّ، ففيه مع ما قبله لفٌّ ونشرٌ مشوَّشٌ، والإضافة (في جهل الكفر) للبيان؛ أي: جهلٌ هو الكفر، أو من إضافة السبب للمسبَّبِ،

---

(١) أخرجه مسلم (٧٧١).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٤١٣)، والنسائي «في عمل اليوم والليلة» (١٢).

فإنَّ الجهل سببٌ للكفر، وإنْ كان له سببٌ آخر وهو العناد، وقد تقدَّم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيطٍ ومركبٍ[1].

والكفر ضدُّ الإيمان، فهو إنكارُ ما عُلِمَ مجيءُ الرسول به من الدين بالضرورة، أو ما يستلزم ذلك كإلقاء مصحفٍ في القاذورة، وإنَّما أضاف الناظم الجهل إلى الكفر لينبِّهَ على أنَّ من الجهل ما لا يضرُّ، كجهلنا بجلال الله وصفاته التي لم تدل عليها أفعاله، كما يشير إليه قول الصديق الأكبر: (العجزُ عن الإدراكِ إدراكٌ).

[القضاءُ والقدرُ]

٥٤ - وَوَاجِبٌ إِيمَانُنَا بِالْقَدَرِ وَبِالْقَضَا كَمَا أَتَى فِي الْخَبَرِ

قوله: (وَوَاجِبٌ إِيمَانُنَا ... إلخ)[2]: (واجبٌ) خبرٌ مقدَّمٌ.

و(إيماننا) مبتدأٌ مؤخَّرٌ، وغرضُ المصنِّف بذلك الردُّ على القَدَرِيَّةِ التي تنفي القَدَر وتزعم أنَّه تعالى لم يُقدرِ الأمورَ أزلاً، وتقول: الأمرُ أُنُفٌ؛ أي: يستأنفه الله عِلْماً حال وقوعه، ولُقبوا بالقَدَريَّة لخوضهم في القَدَر، حيث بالغوا في نفيه، ولا يُقال: مُثبِتُ القَدَر أحقُّ أن يُنسب إليه؛ لأنا نقول: كما يصحُّ نسبةُ مثبتِه إليه يصحُّ نسبةُ نافيه إليه إذا بالغ في نفيه، وهؤلاء انقرضوا قبل الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، وأما القَدَريَّة التي تَنسبُ أفعال العبيد إلى قَدَرِهم مع كونهم مُطْبِقِين على أنه تعالى عالمٌ بأفعال العباد قبل وقوعها، فقد تقدَّم الردُّ عليهم بقوله سابقاً: (فخالقٌ لعبده وما عمل).

فهما قَدَريتان:

أُولى: وهي تنكرُ سَبْقَ علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها، وتخوضُ في القَدَر، حيث بالغت في نفيه.

وثانية: وهي تنسبُ أفعال العباد إلى قَدَرِهم، ومذهب هذه وإن كان مذهباً باطلاً أخفُّ من مذهب الفرقة الأولى؛ فإنه كفرٌ.

---

(١) انظر (ص٧٦).

(٢) احتج القائلون بالقدر بنحو: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ﴾، قال العلامة الصاوي في «حاشيته على الجلالين»: (فيه دعوى أن المشيئة ملازمة للرضا، فلا يشاء إلا ما يرضاه، وهذا باطل).

والإيمانُ بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما، فيجب الرضا بالقضاء والقدر، واستُشكل بأنَّه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصي؛ لأنَّ الله قضى بهما وقدَّرهما على الشخص، مع أن الرضا بالكفر كفرٌ، وبالمعاصي معصيةٌ.

وأجيب بما قاله السعد: من أنَّ الكفر والمعاصي مَقضيٌّ ومُقدَّرٌ لا قضاءٌ وقَدَرٌ، والواجب الرضا به إنَّما هو القضاء والقَدَر لا المقضي والمقدور، وفيه أنه لا معنى[1] للرضا بالقضاء والقدر إلا الرضا بالمقضي والمقدور[2]، والذي حققه الخيالي في «حاشيته»[3]: أنَّ الكفر والمعاصي لهما جهتان:

جهةٌ: كونهما مَقْضِيَيْنِ ومُقَدَّرَيْنِ لله.

وجهةٌ: كونهما مُكْتَسَبَيْنِ للعبد، فيجبُ الرضا بهما من الجهة الأولى دون الثانية[4].

واعلَمْ أنه وإنْ وجب الإيمان بالقَدَر لكن لا يجوز الاحتجاج به قبل الوقوع توصلاً إليه بأنْ قال شخصٌ: قدَّر اللهُ عليَّ الزنا، مثلاً؛ وغرضه بذلك التوصل إلى الوقوع في الزنا، أو بعد الوقوع تخلُّصاً من الحدِّ، أو نحوه، بأنْ وقع شخصٌ في الزنا مثلاً، وقال: قَدَّر الله عليَّ ذلك، وغرضه به التخلص من الحدِّ، وأمَّا الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللَّوم عنه فقط فلا بأسَ به، ففي الحديث الصحيح: «إنَّ روحَ آدم التقتْ مع روحِ موسى عليهما الصلاةُ والسلامُ، فقال موسى لآدمَ: أنت أبو البشر الذي كنتَ سبباً لإخراجِ أولادِكَ من الجنَّةِ بأكلكَ من الشجرة، فقال آدمُ: يا موسى؛ فأنت الذي

---

(١) قوله: (وفيه أنه لا معنى . . . إلخ) هذا الإشكال غير ظاهر؛ لأن الرضا بالقضاء والقدر غير الرضا بالمقضيّ والمقدّر؛ لأن معنى الرضا بالقضاء والقدر ألا يعترض على الله في قضائه وقدره، ويعتقد أنه لحكمةٍ، وإن كنا لا نَعلمها، وذلك يجامع عدم الرضا بالمقضي والمقدَّر، بأن يعترض على الكافر في اختياره الكفر، واكتسابه له، فهذا الجواب عند التأمل هو عين جواب الخيالي الآتي، فالتفرقة بينهما غير ظاهر. انتهى أجهوري.

(٢) انظر «المجموعة السنية على العقائد النسفية» (ط: نور الصباح) (ص٣٨١).

(٣) في (ب): زيادة (أي: على العقائد).

(٤) انظر «المجموعة السنية على العقائد النسفية» (ط: نور الصباح) (ص ٣٨١).

اصطفاك الله بكلامه، وخطَّ لك التوراة بيده، تلومني على أمرٍ قد قدَّرَهُ اللهُ عليَّ قبل أن يخلقني بأربعينَ سنةً، قال النبيُّ ﷺ: فحَجَّ آدمُ موسى»(١)؛ أي: غلبَهُ بالحجَّةِ.

قوله: (بِالقَدَرِ وَبِالقَضَا) اعلمْ أنَّ الأشاعرة والماتريديَّةَ اختلفوا في كلٍّ من القدر والقضاء:

فالقَدَر عند الأشاعرة: إيجادُ اللهِ الأشياءَ على قدْرٍ مخصوصٍ ووجهٍ معينٍ أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فِعْلٍ؛ لأنَّه عبارةٌ عن الإيجاد، وهو من صفاتِ الأفعال.

وعند الماتريديَّةِ: تحديدُ اللهِ أزلاً كلَّ مخلوقٍ بحدِّه الذي يوجد عليه من حسنٍ وقُبْحٍ ونَفْعٍ وضُرٍّ إلى غير ذلك؛ أي: علمُه تعالى أزلاً صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم، وهي من صفاتِ الذات.

والقضاءُ عند الأشاعرة: إرادةُ اللهِ الأشياءَ في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزالُ، فهو من صفاتِ الذات عندهم.

وعند الماتريديَّةِ: إيجادُ اللهِ الأشياءَ مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفةُ فِعْلٍ عندهم، فالقَدَر حادثٌ والقضاء قديمٌ عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية.

وقد حمَلَ الشارحُ كلام المصنِّفِ على مذهب الماتريديَّة في القَدَر والقضاء دون مذهب الأشاعرة؛ لأنَّ القضاء في اللغة له نحو معانٍ سبعةٍ: أشهرُها الحكمُ، وهو يرجع للفعل، فناسبَ أن يُفسَّرَ في الاصطلاح بالفعل.

وأمَّا القَدَر فلمْ يرِدْ أن معناه في اللغة الفعل، فناسبَ ألا يُفسَّرَ في الاصطلاح بالفعل بل بالعلم، وقد نظم العلامة الأجهوريُّ معنى القضاء والقَدَر، وحكى فيه الخلافَ على غير هذا الوجه، فقال: [من الرجز]

إِرَادَةُ اللهِ مَعَ التَّعَلُّقِ ... فِي أَزَلٍ قَضَاؤُهُ فَحَقِّقِ
وَالقَدَرُ الإِيجادُ لِلأَشْيَا عَلَى ... وَجْهٍ مُعَيَّنٍ أَرَادَهُ عَلَا
وَبَعْضُهُمْ قَدْ قَالَ: مَعْنَى الأَوَّلِ ... العِلْمُ مَعْ تَعَلُّقٍ فِي الأَزَلِ
وَالقَدَرُ الإِيجَادُ لِلأُمُورِ ... عَلَى وِفَاقِ عِلْمِهِ المَذْكُورِ

فأنت تراه جعل القضاءَ هو الإرادةَ مع التعلُّقِ الأزليِّ على القول الأول، أو العلمَ

(١) أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢).

مع التعلُّقِ الأزليِّ على القول الثاني، وعلى كلٍّ من القولين فهو قديمٌ، وجعل القَدَر هو الإيجادَ على وَفْق الإرادة على القول الأول، أو الإيجادَ على وفق العلم على القول الثاني، وعلى كلٍّ من القولين فهو حادثٌ. وبعد هذا كلِّه فالقضاء والقَدَر راجعان لما تقدَّم من العلم والإرادة وتعلُّق القدرة، لكن لما كان خَطَر الجهل في هذا الفن عظيماً صرَّحوا بهما.

قوله: (كَمَا أَتَى فِي الخَبَرِ) أي: لما ورد في الخبر، فالكاف للتعليل، والمراد من الخبر الحديث؛ لأنَّ الخبر والحديث مترادفانِ على الأصحِّ، ولذلك قال العلامةُ الصبَّانُ في منظومته التي في المصطلَح: [من الرجز]

والخَبَرُ المَتْنُ الحَدِيْثُ الأَثَرُ ... مَا عَنْ إِمامِ المُرْسَلِينَ يُؤْثَرُ

أو غَيْرِهِ لَا فَرْقَ فِيْمَا اعْتُمِدَا ....

وأشار المصنِّفُ بذلك إلى أن دليلَ ذلك سمعيٌّ؛ فمن جملة ذلك ما رُوي عن عليٍّ كرَّم الله وجهه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمنُ عبدٌ حتَّى يؤمنَ بأربعةٍ: يشهدُ أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وأنِّي رسولُ اللهِ بعثني بالحقِّ، ويؤمنُ بالبعثِ بعدَ الموتِ، ويؤمنُ بالقدرِ خيرِهِ وشرِّهِ، حلوِهِ ومُرِّهِ»(1)، ومن جملة ذلك أيضاً حديث الأربعين: «الإيمانُ أنْ تؤمنَ باللهِ وملائكتِهِ وكتبِهِ ورسلِهِ، وتؤمنَ بالقَدَرِ خيرِهِ وشرِّهِ، حلوِهِ ومرِّهِ»(2)، وإنَّما عوَّلوا على الدليل السمعيِّ هنا؛ لأنه أسهلُ للعامة، وإلا فقد علمت مما مرَّ أنَّ القضاء والقَدَر يرجعان للصفات التي عوَّلوا فيها على الدليل العقليِّ.

[رؤيةُ المؤمنين ربَّهم يومَ القيامةِ]

٥٥ ـ وَمِنْهُ أَنْ يُنْظَرَ بِالأَبْصَارِ ... لَكِنْ بِلا كَيْفٍ وَلا انْحِصَارِ

قوله: (وَمِنْهُ أَنْ يُنْظَرَ ... إلخ) أي: ومن الجائز عقلاً عليه تعالى أن يُنظرَ .. إلى آخره، فالرؤية جائزةٌ عقلاً دنيا وأخرى؛ لأنَّ الباري سبحانه وتعالى موجودٌ، وكلُّ

(1) أخرجه الترمذي (٢١٤٥).

(2) أخرجه مسلم (٨).

موجودٍ يصحُّ أن يُرى(١)، فالباري عزَّ وجلَّ يصحُّ أن يُرى، لكن لم تقعْ دنيا لغير نبيِّنا ﷺ(٢)، وواجبةٌ شرعاً في الآخرة، كما أطبقَ عليه أهلُ السنة؛ للكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتابُ فآياتٌ كثيرةٌ:

منها قولُه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، ومعنى (ناضرة) حسنةٌ، وهو صفةٌ للوجوه، وهو المسوغ للابتداء به، و(ناظرة) خبره.

وحمل الجُبَّائي النظر في الآية على الانتظار، وجعل (إلى) اسماً بمعنى النعمة، والمعنى عنده: مُنتظرةٌ نعمةَ ربِّها.

ومنها قولُه تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]؛ فإنَّ الحُسنى: هي الجنَّةُ، والزيادة: هي النظرُ لوجهه الكريم، كما قاله جُمهور المفسرين.

ومنها قولُه تعالى: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣].

وأما السنَّةُ فأحاديثُ كحديث: «إنَّكم سترون ربَّكم كما ترونَ القمر ليلةَ البدر»(٣)، والتشبيه للرؤية في عدم الشكِّ والخفاء، لا للمرئي كما قد يُتوهم، والتعبير بالسين في الحديث؛ لأنَّ القيامة قد قرُبت، وأوَّلَ المعتزلة الحديثَ بأنَّ المعنى: سترون رحمةَ ربِّكم.

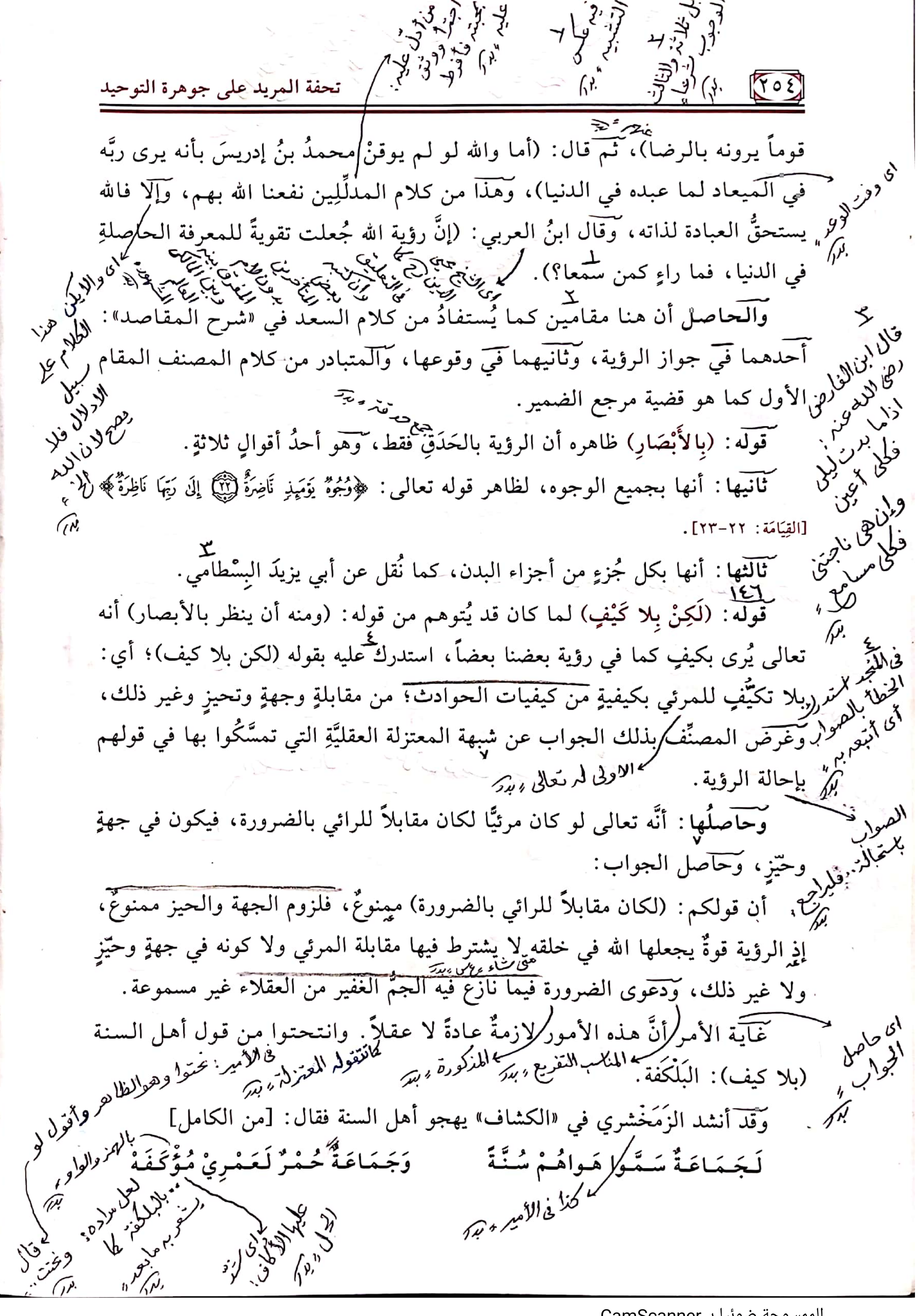
وأما الإجماعُ فهو أنَّ الصحابة رضي الله عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، قال الإمام مالك رضي الله تعالى عنه: لما حَجَب أعداؤه فلمْ يروه تجلَّى لأوليائه حتى رأوه، ولو لم يرَ المؤمنون ربَّهم يوم القيامة لم يُعَيَّرِ الكافرون بالحجاب، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

وقال الإمام الشافعيُّ رضي الله تعالى عنه: (لمَّا حَجب قوماً بالسُّخْط، دلَّ على أن

(١) سمع سيدنا موسى كلام ربه، قال العلامة الصاوي كما في «حاشيته على الجلالين»: (وكل من جاز سماع كلامه جازت رؤيته).

(٢) نقل القشيري في «رسالته» عن أبي بكر بن فورك أن أبا الحسن الأشعري في كتاب «الرؤية الكبير» له قولان في رؤية الحق في الدنيا لغيره ﷺ، والأقوى المنع.

(٣) أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (١٨٣).



قوماً يرونه بالرضا)، ثم قال: (أما والله لو لم يوقنْ محمدُ بنُ إدريسَ بأنه يرى ربَّه في الميعاد لما عبده في الدنيا)، وهذا من كلام المدلِّلين نفعنا الله بهم، وإلّا فالله يستحقُّ العبادة لذاته، وقال ابنُ العربي: (إنَّ رؤية الله جُعلت تقويةً للمعرفة الحاصلةِ في الدنيا، فما راءٍ كمن سمعا؟).

والحاصل أن هنا مقامين كما يُستفادُ من كلام السعد في «شرح المقاصد»: أحدهما في جواز الرؤية، وثانيهما في وقوعها، والمتبادر من كلام المصنف المقام الأول كما هو قضية مرجع الضمير.

قوله: (بِالأَبْصَارِ) ظاهره أن الرؤية بالحَدَقِ فقط، وهو أحدُ أقوالٍ ثلاثةٍ.

ثانيها: أنها بجميع الوجوه، لظاهر قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

ثالثها: أنها بكل جُزءٍ من أجزاء البدن، كما نُقل عن أبي يزيدَ البِسْطامي.

قوله: (لَكِنْ بِلا كَيْفِ) لما كان قد يُتوهم من قوله: (ومنه أن ينظر بالأبصار) أنه تعالى يُرى بكيفٍ كما في رؤية بعضنا بعضاً، استدرك عليه بقوله (لكن بلا كيف)؛ أي: بلا تكيُّفٍ للمرئي بكيفيةٍ من كيفيات الحوادث؛ من مقابلةٍ وجهةٍ وتحيزٍ وغير ذلك، وغرض المصنِّف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة العقليَّةِ التي تمسَّكُوا بها في قولهم بإحالة الرؤية.

وحاصلُها: أنَّه تعالى لو كان مرئيًّا لكان مقابلاً للرائي بالضرورة، فيكون في جهةٍ وحيّزٍ، وحاصل الجواب:

أن قولكم: (لكان مقابلاً للرائي بالضرورة) ممنوعٌ، فلزوم الجهة والحيز ممنوعٌ، إذِ الرؤية قوةٌ يجعلها الله في خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئي ولا كونه في جهةٍ وحيّزٍ ولا غير ذلك، ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجمُّ الغفير من العقلاء غير مسموعة.

غاية الأمر أنَّ هذه الأمور لازمةٌ عادةً لا عقلاً. وانتحتوا من قول أهل السنة (بلا كيف): البَلْكَفة.

وقد أنشد الزمخشري في «الكشاف» يهجو أهل السنة فقال: [من الكامل]

لَجَمَاعَةٌ سَمَّوْا هَوَاهُمْ سُنَّةً ... وَجَمَاعَةٌ حُمْرٌ لَعَمْرِي مُوَكَفَهْ

قَدْ شَبَّهُوْهُ بِخَلْقِهِ فتَخَوَّفُوا … شَنْعَ الوَرَى فَتَسَتَّرُوا بِالبَلْكَفَهْ

وردَّ عليه السيِّدُ البُليديُّ بقوله: [من الكامل]

هَلْ نَحْنُ مِنْ أَهْلِ الهَوَى أَوْ أَنْتُمُ؟ … وَمَنِ الَّذِي مِنَّا حَمِيْرٌ مُوْكَفَهْ؟

اِعْكِسْ تُصِبْ فَالوَصْفُ فِيكُمْ ظَاهِرٌ … كَالشَّمْسِ فَارْجِعْ عَنْ مَقَالِ الزَّخْرَفَهْ

يَكْفِيْكَ فِيْ رَدِّيْ عَلَيْكَ بِأَنَّنَا … نَحْتَجُّ بِالآيَاتِ لَا بِالسَّفْسَفَهْ

وَبِنَفْيِ رُؤْيَتِهِ فَأَنْتَ حُرِمْتَها … إِنْ لَمْ تَقُلْ بِكَلامِ أَهْلِ المَعْرِفَهْ

فَنَراهُ فِي الأُخْرَى بِلَا كَيْفِيَّةٍ … وكَذَاكَ مِنْ غَيْرِ ارْتِسَامٍ لِلصِّفَهْ

وقال بعضهم في الرد عليه: [من الكامل]

شَبَّهْتَ جَهْلاً صَدْرَ أُمَّةِ أَحْمَدٍ … وَذَوِيْ البَصَائِرِ بِالحَمِيرِ المُوكَفَهْ

وَجَبَ الخَسَارُ عَلَيْكَ فَانْظُرْ مُنْصِفاً … فِي آيَةِ الأَعْرَافِ فَهْيَ المُنْصِفَهْ

أَتَرَى الكَلِيْمَ أَتَى بِجَهْلٍ مَا أَتَى … وَأَتَى شُيُوخُكَ مَا أَتَوْا عَنْ مَعْرِفَهْ؟

إِنَّ الوُجُوهَ إِلَيهِ نَاظِرَةٌ بِذَا … جَاءَ الكِتَابُ فَقُلْتُمُ: هَذَا سَفَهْ

نَطَقَ الكِتابُ وَأَنْتَ تَنْطِقُ بِالهَوَى … فَهَوَى الهَوَى بِكَ فِي المَهَاوِي المُتْلِفَهْ

وقد شنعوا في الردِّ عليه بغير ذلك.

وقوله: (وَلا انْحِصَارِ) أي: ولا انحصارَ للمرئي عند الرائي بحيث يحيط به، لاستحالة الحدود والنهايات عليه تعالى، وغرض المصنِّف بذلك الجواب عن شبهة المعتزلة النقليَّةِ التي تمسَّكُوا بها في قولهم بإحالة الرؤية، وهي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فإنَّه يدل على أنَّه تعالى لا يُدرك بالبصر(١)، والإدراك هو الرؤية فلا يُرى بالبصر.

وحاصل الجواب: أنا لا نُسلِّم أنَّ الإدراك بالبصر هو مطلقُ الرؤية، بل هو رؤيةٌ مخصوصةٌ، وهي التي تكون على وجه الإحاطة بحيث يكون المرئي منحصراً بحدود ونهايات، فالإدراك المنفي في الآية الكريمة أخصُّ من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخصِّ نفي الأعم، والحاصل أنه تعالى يُرى من غير تكيفٍ بكيفيةٍ من الكيفيات

(١) ذهب بعض المعتزلة لالتزام هذا المذهب الباطل، أنه تعالى لا يَرى كما أنه لا يُرى، وهو قياس مذهبهم كما حكاه عنهم العلامة السنوسي في «شرح الكبرى» (ص ٢٠٦).

المعتبرة في رؤية الأجسام ومن غير إحاطة، بل يَحار العبدُ في العظمة والجلال حتى لا يعرف اسمه، ولا يشعر بمن حوله من الخلائق، فإن العقل يعجِزُ هنالك عن الفهم، ويتلاشى الكلُّ في جَنْبِ عظمته تعالى (١).

[رؤيةُ النبيِّ ﷺ ربَّه ليلةَ الإسراءِ والمعراجِ والأقوالُ فيها]

٥٦ ـ لِلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بِجَائِزٍ عُلِّقَتْ ... هَـذَا وَلِلْمُخْتَارِ دُنْيَا ثَبَتَتْ

قوله: (لِلْمُؤْمِنِينَ) متعلِّقٌ بـ (يُنظر)، لتضمُّنه معنى الانكشاف، فلا يرد ما يُقال: إنَّ (نظر) إذا كان بمعنى (أبصر) يتعدَّى بـ (إلى).

والمرادُ بالمؤمنين: ما يشمل المؤمنات، ففيه تغليبٌ، فإنهنَّ يَرَيْنَه تعالى على الصحيح، وعمومُه يشمل الملائكة، قال السيوطيُّ: وهو الأقوى، وقيل: لا رؤيةَ للملائكة أصلاً، وقيل: إنَّ جبريل يراهُ تعالى دون سائر الملائكة، ويشمل أيضاً مؤمني الجنِّ فيحصل لهم الرؤية في الموقف مع سائر المؤمنين قطعاً وفي الجنَّةِ على الراجح، ويشمل أيضاً مؤمني الأمم السابقة، ولابن أبي جمرةَ فيهم احتمالان، قال: والأظهرُ مساواتهم بهذه الأمة في الرؤية، ويشمل أيضاً أهلَ الفَترة على القول بنجاتهم وإن غيَّروا وبدَّلوا.

ويخرجُ بالمؤمنين الكفار والمنافقون، فلا يرونه تعالى على الراجح لقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]؛ ولأنَّهم ليسوا من أهل الإكرام والتشريف؛ وقيل: إنَّهم يرونه ثم يُحْجَبون، فتكون الحَجْبةُ حسرةً عليهم، قال الجلالُ: (وله شواهد رويناها عن الحسن البصري)، ولا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء حتى الحيوانات التي تدخل الجنَّة؛ مثل ناقة صالح وكبش إسماعيل، كما هو ظاهر كلامهم.

ومحلُّ الرؤية الجنَّةُ بلا خلافٍ، فيراه أهلها في مثل يوم الجمعة والعيد، ويراه

---

(١) قال إمامنا الغزالي في «إحيائه» (٤/ ٣١٢): (وسمي ذلك رؤية لأنه غايةُ الكشف، لا لأنه في العين، بل لو خلقَ الله هذا الإدراكَ الكامل المكشوف في الجبهة أو الصدر مثلاً.. استحق أن يسمَّى رؤية).

خواصُّهم كلَّ يوم بكرةً وعشيًّا، وبعضهم لا يزال مستمرًّا في الشهود حتى قال أبو يزيدَ البِسطامي: (إنَّ لله خواصَّ من عباده لو حجبهم في الجنَّة عن رؤيته ساعةً، لاستغاثوا من الجنَّة ونعيمها كما يستغيثُ أهل النار من النار وعذابِها).

وأمَّا في عرصاتِ القيامة كالموقف، فالصحيح وقوعها أيضاً؛ لأنَّه ورد في السنة ما يقتضي وقوعها لهم فيها، ففي الحديث: «يُنادى إذا كان يوم القيامة، لِتَلْزَمْ كلُّ أمةٍ معبودَها، فتقولُ هذه الأمةُ: هذا مكاننا حتى يأتينا ربُّنا، فيظهر لهم؛ (أي: على الوجه الذي لا يعرفونه بأنْ يُدخِلَ عليهم غلطاً في كشفهم، وإلا فهو تعالى منزَّهٌ عن أن يتصفَ بما لا يليقُ به)، فيقول: أنا ربُّكم، فيقولون: نعوذُ بالله منك لستَ ربَّنا، فيتجلَّى لهم تجلِّياً لائقاً بحال ذلك المقام ويكشفُ عن الساق، ويقول: أنا ربُّكم، فيراه المؤمنونَ كما يعلمون؛ (أي: على وفق ما يعتقدون)، فيخرونَ سُجداً إلا المنافق»(١) انتهى.

وهذا معنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] . . . الآية، وكشف الساق عند الخَلَف بمعنى رفع الحجاب، والسَّلَف يفوضون، انظرْ شرَّاح «البخاري».

قوله: (إذْ بجائزْ عُلِّقَتْ) بسكون الزاي للوزن، و(إذ) تعليليَّةٌ داخلةٌ على (علقت)، و(بجائز) متعلقٌ به، فكأنَّه قال: حكمنا بجواز الرؤية عقلاً؛ لأنَّ الله تعالى علَّقها بأمرٍ جائزٍ عقلاً، وهو استقرار الجبل حين سأله موسى على نبينا وعليه أفضلُ الصلاة والسلام، حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والاستدلال بالآية من وجهين:

الأولُ: ما أشار إليه المصنِّف، وحاصله قياسٌ اقترانيٌّ أشار إلى صغراه، وحذف كبراه؛ للعلم بها كالنتيجة.

وتقريره أن تقول: رؤيةُ الباري عُلِّقت على أمرٍ ممكنٍ، وكلُّ ما عُلِّق على الممكن لا يكون إلَّا مُمكناً، فرؤية الباري لا تكون إلا مُمكنة، ومنعت المعتزلة الصغرى قائلين: إن المراد: فإن استقرَّ مكانه حال تحركه، وهو مستحيلٌ، فالرؤية مُعلَّقةٌ على مستحيلٍ فتكون مستحيلةً، وهو تَقَوُّلٌ لا دليلَ عليه ولا داعيَ يدعو إليه، كقولهم: إنَّ (لن) في قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] للتأبيد.

(١) أخرجه مسلم (١٨٣)، وأخرج البخاري نحوه (٤٥٨١)، (٧٤٣٩).

والثاني: سكت عنه المصنِّف.

وحاصله قياسٌ استثنائيٌّ، وتقريره هكذا: لو كانت الرؤية ممتنعةً في الدنيا ما سألها موسى عليه الصلاة والسلام؛ لأنَّه نبيٌّ يَعلمُ ما يجب في حقِّ الله وما يستحيلُ وما يجوزُ، إذ لا يجوزُ على أحد من الأنبياء الجهل بشيءٍ من أحكام الألوهيَّة، لكنه سألها موسى عليه الصلاة والسلام فدلَّ على أنَّها جائزةٌ، وقول المعتزلة: سألها لأجل جهلةِ قومِهِ، مردودٌ بأن سياق الآية حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] صريحٌ في حال نفسه.

قوله: (هَذَا) أي: افهمْ هذا فهو مفعولٌ لمحذوفٍ، أو هذا كما علمت، فهو مبتدأٌ خبره محذوفٌ أو نحوُ ذلك، فهذا تخلُّص من بحثٍ إلى بحثٍ آخر؛ لأنَّ الكلام السابق كان متعلِّقاً بجواز رؤيته تعالى، فانتقل عنه إلى الإخبار بوقوعها في الدنيا.

قوله: (وَلِلْمُخْتَارِ دُنْيَا ثَبَتَتْ) أي: وقعت رؤيته تعالى في الدنيا ليلة الإسراء للمختار الذي هو نبيُّنا ﷺ، وفي التعبير بالمختار مناسبةٌ؛ لأنَّه اختِير لهذا المقام، والراجح عند أكثر العلماء أنَّه ﷺ رأى ربَّه سبحانه وتعالى بعيني رأسه وهما في محلِّهما، خلافاً لمن قال: حُوِّلَا لقلبه؛ لحديث ابنِ عباسٍ وغيره.

وقد نفت السيدةُ عائشةُ رضي الله عنها وقوعَها له ﷺ، لكن قُدِّم عليها ابن عباسٍ لأنه مُثبتٌ، والقاعدة أنَّ المثبت مقدَّمٌ على النافي، حتى قال مَعْمَرُ بن راشد: ما عائشة عندنا بأعلمَ من ابن عباس، وكان ﷺ يراه تعالى في كلِّ مرةٍ من مرات المراجعة.

ومن كلام ابن وفا: إنما كان ترجيعُ موسى عليه الصلاة والسلام للنبيِّ ﷺ في شأن الصلوات، ليتكرر مشاهدةُ أنوار المرات، وأنشد يقول: [من البسيط]

وَالسِّرُّ فِي قَوْلِ مُوسَى إِذْ يُرَاجِعُهُ ... لِيَجْتَلِي النُّورَ فِيهِ حَيْثُ يَشْهَدُهُ
يَبْدُو سَنَاهُ عَلَى وَجْهِ الرَّسُولِ فَيَا ... لِلهِ حُسْنُ رَسُولٍ إِذْ يُرَدِّدُهُ

فالحكمة الباطنيَّة: اقتباسُ النور من وجهه ﷺ؛ ففي كل مرةٍ يزداد نوراً، والحكمة الظاهريَّةُ: التخفيف.

واختلف في وقوعها للأولياء على قولين للأشعريِّ:

أرجحُهما المنعُ، فالحقُّ أنها لم تثبتْ في الدنيا إلا له ﷺ؛ ومَنِ ادَّعاها غيرُهُ في الدنيا يقظةً فهو ضالٌّ بإطباق المشايخ، حتى ذهب بعضهم إلى تكفيره، قال العلامة القُونَويُّ: فإن صحَّ عن أحدٍ من المعتبرين وقوع ذلك أمكنَ تأويله، وذلك أن غَلَبات الأحوال تجعل الغائب كالشاهد، حتى إذا كثر اشتغال السرِّ بشيءٍ صار كأنه حاضرٌ بين يديه، كما هو معلوم بالوجدان لكلِّ أحدٍ، وعلى هذا يحمل ما وقع في كلام ابن الفارض، وهذا كلُّه في رؤيته تعالى يقظةً.

وأمَّا رؤيته تعالى مناماً فنُقل عن القاضي عياض أنَّه لا نزاعَ في وقوعها وصحتها، فإنَّ الشيطانَ لا يتمثلُ به تعالى، كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وذكر غيره الخلافَ.

وقال بعضهم: إن الشيطان يتمثلُ بالله دونَ النبيِّ، والفرق أن النبيَّ بشرٌ، فيلزم من التمثيل به اللَّبْسُ، بخلاف المولى فأمره معلوم، وقال بعضهم: ولا يتمثل بالملائكة ولا بالشمس ولا بالقمر ولا بالنجوم المضيئة ولا بالسحاب الذي فيه الغيم.

وحُكي أن الإمام أحمد رأى المولى سبحانه وتعالى في المنام تسعاً وتسعين مرةً، وقال: وعزتِهِ إن رأيته تمام المئة لأسألنَّهُ؛ فرآه فقال: سيدي ومولاي؛ ما أقرب ما يتقرَّبُ به المتقربون إليك؟ قال: تلاوةُ كلامي، فقال: بفَهْمٍ أو بغير فَهْمٍ؟ فقال: يا أحمد؛ بفَهْمٍ وبغير فَهْمٍ.

والمرئي إن كان بوجهٍ لا يستحيل عليه تعالى فهو هو تعالى، وإلَّا بأن كان بصورة رجلٍ مثلاً فليس هو هو تعالى، بل خلقٌ من خلقه تعالى، ويقال حينئذٍ: إنَّه رأى ربَّه في الجملة لحكمةٍ تظهر عند المعبِّرين، بأن يقولوا: تدلُّ على كذا وكذا، وقيل: هو هو أيضاً، وكونه بهذا الوجه إنَّما هو باعتبار ذهن الرائي، وأما في الحقيقة فليس تعالى كذلك، وقد قال بعض الصوفيَّة: إنَّه رأى ربَّه في منامه على وصفه، فقيل له: وكيف رأيته؟ فقال: انعكس بصري في بصيرتي، فصرت كلِّي بصراً، فرأيت من ليس كمثله شيءٌ[1].

---

(١) وبهذا علم من البحث أن الرؤية التي نفاها المعتزلة هي أيضاً منفية ومستحيلة عند أهل السنة، ولكن أهل السنة أثبتوا الرؤية بالمعنى الشرعي الذي لا يمنع منه عقل ولا لغة، ونفوا الإدراك بالأبصار، ولكون المعتزلة أوَّلوا لم يكفروا.

[القسمُ الثاني: النبواتُ
جوازُ إرسالِ الرسلِ عليهمُ الصلاةُ والسَّلامُ ووجوبُ الإيمانِ بهمْ جميعاً]

٥٧ ـ وَمِنْهُ إِرْسَالُ جَمِيعِ الرُّسْلِ ... فَلَا وُجُوبَ بَلْ بِمَحْضِ الفَضْلِ

٥٨ ـ لَكِنْ بِذَا إِيمَانُنَا قَدْ وَجَبَا ... فَدَعْ هَوَى قَوْمٍ بِهِمْ قَدْ لَعِبَا

قوله: (وَمِنْهُ إِرْسَالُ جَمِيعِ الرُّسْلِ) أي: ومن الجائزِ العقليِّ في حقِّه تعالى إرساله لجميع الرسل، من آدم إلى سيدنا محمدٍ بدخول المبدأ والغاية عليهم الصلاة والسلام، خلافاً لمن أوجبه ولمن أحاله.

فالأول ـ أعني: من أوجبه ـ: المعتزلة والفلاسفة، فقد اتفقت الطائفتان على الوجوب، وزادت الفلاسفة الإيجاب.

ومبنى كلامِ المعتزلةِ: على قاعدة وجوب الصلاح والأصلح[1]؛ فيقولون: النظامُ المؤدِّي إلى صَلاح حال النوع الإنساني على العموم في المعاش والمعاد، لا يتمُّ إلا ببعثة الرسل، وكل ما هو كذلك فهو واجبٌ على الله تعالى، وقد مرَّ هدمُ تلك القاعدة[2].

ومبنى كلام الفلاسفة: على قاعدة التعليل أو الطبيعة؛ فيقولون: يلزمُ من وجود الله وجودُ العالم بالتعليل أو بالطبع، ويلزم من وجود العالم وجودُ من يصلحه! وقد تقدَّم أنه تعالى فاعلٌ بالاختيار لا بطريق الإجبار، وذكر بعضهم «الشيعة» بدلَ الفلاسفة[3]،

(١) وإنما لم يجعله من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لأنهم قائلون بوجوب التكليف والمعرفة قبل ورود الرسول، فلو علَّلوا بهذه القاعدة لانتقض مذهبهم في إيجاب المعرفة، ولذا جعلوا بعثة الرسل صلاحاً للناس، وبهذا تعلم ـ على فساد قواعدهم ـ أنه لا تلازم عندهم بين القاعدتين.

(٢) تقدم (ص٢٤٤).

(٣) وهو الشهرستاني في «نهاية الإقدام» (القاعدة التاسعة عشر)، وانظر «حاشية الأمير» (ص ١١٣) وسياق المصنف عنده.

وذكر شمسُ الدين السَّمَرْقَنْدي أن الفلاسفة ينكرون الإرسالَ؛ لنفيهم كونه تعالى مختاراً، لكن في «المقاصد» وغيرها نحو ما تقدَّم.

والثاني ـ أعني: من أحاله كالسُّمَنِيَّة(١) والبراهمة ـ: زعموا أن إرسال الرسل عبثٌ لا يليقُ بالحكيم؛ لأن العقل يغني عن الرسل، فإن الشيء إن كان حسناً عند العقل فَعَلَهُ وإن لم تأتِ به الرسل، وإن كان قبيحاً عنده ترَكَهُ وإن لم تأتِ به الرسل، وإن لم يكن عنده حسناً ولا قبيحاً: فإن احتاج إليه فعله، وإلا تركه، ونعوذ بالله من تلك العقائد.

قوله: (فَلَا وُجُوْبَ) أي: إذا علمت أن إرسال الرسل من الجائز العقليِّ في حقِّهِ تعالى، فاعلم أنه لا وجوبَ عليه تعالى، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة؛ أي: ولا استحالةَ، خلافاً للسُّمَنية والبراهمة، كما يُعلم ممَّا تقدم، فالتفريع فيه قصورٌ، ولعله لم يعتدَّ بالقول بالاستحالة.

وقوله: (بَلْ بِمَحْضِ الفَضْلِ) أي: بل إرسالُ الرسل إنما هو بإحسانه الخالص، فإضافة (محض) بمعنى الخالص للفضل بمعنى الإحسان من إضافة الصفة للموصوف، فقولنا: (بإحسانه) فيه ردٌّ على الفلاسفة، وقولنا: (الخالص) فيه ردٌّ على المعتزلة، و(بل) هنا للإضراب الانتقالي.

قوله: (لَكِنْ بِذَا إِيْمَانُنَا قَدْ وَجَبَا) لمَّا كان قد يُتوهَّمُ من كون الإرسال من الجائز العقلي أن الإيمان بوقوعه ليس واجباً.. استدرك عليه بقوله: (لكن بذا إيماننا قد وجبا) بألف الإطلاق، والمتبادر من كلام المصنف أن اسم الإشارة عائدٌ على الإرسال، لكن جعله الشارح عائداً على المذكور من الإرسال والمرسلين.

فإن قلت: يلزم من التصديق بوقوع إرسال الرسل التصديق بهم، فلا حاجةَ إلى ذلك.

(١) قوله: (كالسُّمَنية) بضم السين وفتح الميم المخففة: نسبة إلى بلدٍ بالهند يقال لها: سومنات، وهم فرقة يَعبدون الأصنام. انتهى. «مصباح» بالمعنى. والبراهمة: نسبة إلى رئيسهم برهام، وهم قوم كفار. انتهى «دسوقي على المصنف». انتهى أجهوري.

قلت: فيه زيادةٌ للبيان كما هو المطلوب في عقائد الإيمان.

وقد سبق أوَّلَ الكتاب بيانُ من يجب الإيمانُ بهم تفصيلاً، ومن يجب الإيمان بهم إجمالاً[١]، والأولى عدم حصرهم في عدد كما يشعرُ به قولُ المصنف: (جميع الرسل)، فإنه يؤذن بعدم معرفةِ عددهم.

قوله: (فَدَعْ هَوَى قَوْمٍ) أي: إذا عرفت أن الإرسال من الجائز العقلي في حقِّه تعالى، وأن الإيمان به واجبٌ.. فدع عنك هوى قوم، والمراد بهواهم: مَهْوِيُّهم؛ وهو ما اعتقدوه من الاعتقادات الباطلة التي زينها الشيطان لهم، والهوى - بالقصر - عند الإطلاق ينصرف إلى الميل إلى خلاف الحقِّ غالباً، نحو: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، سُمِّي هوًى لأنه يَهْوِي بصاحبه في النار[٢]، ومن غير الغالب قولُ السيدة عائشة له ﷺ: «ما أرى ربَّكَ إلا يسارعُ في هواك»[٣]، وقد يُطلقُ على مطلق الميل، فيشمل الميل للحقِّ وغيره، وأما بالمدِّ فهو ما بين السماء والأرض.

وقوله: (بِهِمْ قَدْ لَعِبَا) بألف الإطلاق؛ أي: قد تلاعبَ بهم لا بغيرهم حتى أوقعهم في البدع والمعاصي أو الكفر، فأوجب الإرسالَ بعضُهم كالمعتزلة والحكماء، وأحاله بعضهم كالسمنية والبراهمة.

[ما يجبُ في حقِّ الرُّسلِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ]

٥٩ - وَوَاجِبٌ فِي حَقِّهِمُ الأَمَانَهْ ... وَصِدْقُهُمْ وَضِفْ لَهُ الفَطَانَهْ

قوله: (وَوَاجِبٌ... إلخ)، لمَّا تمَّمَ الكلام على ما يجب في حقِّهِ تعالى وما يستحيل وما يجوز، شرع في الكلام على ما يجب في حقِّ الرسل وما يستحيل وما يجوز؛ مقدِّماً الواجب لشرفه.

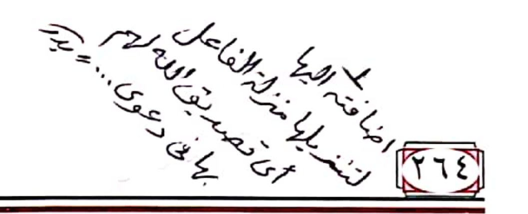
---

(١) تقدم (ص١٢٨).

(٢) ومن اللطائف ما أوردَه العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ١١٣): [من الكامل]

نونُ الهوان من الهوى مَسروقة ... فصريع كل هوًى صريع هوانِ

(٣) رواه البخاري (٤٧٨٨)، ومسلم (١٤٦٤)، وذلك حين نزل قوله سبحانه: ﴿تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِيٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: ٥١].



والمراد بالوجوب هنا: عدمُ قبولِ الانفكاك بالنظر للشرع؛ لأن ما ذكر من الواجبات سمعيٌّ، ولذا قال المصنف فيما يأتي: (ويستحيل ضدها كما رووا)، فأشار بذلك إلى أن استحالة ضدِّها بالدليل الشرعي؛ فيكون وجوبها بالدليل الشرعي[١].

نعم؛ تصديق المعجزة لهم في دعوى الرسالة قيل:

وضعيٌّ[٢]؛ لتنزيلها منزلةَ الكلام، ودلالتُه وضعية، فكذا ما نزلَ منزلتَهُ.

وقيل: عاديٌّ؛ لأنه بقرائنَ عاديةٍ[٣].

وقيل: عقليٌّ؛ لتنزُّهِه تعالى عن تصديق الكاذب[٤].

وبذلك تعلم أن جعلَ الشارح الوجوبَ هنا عقليًّا فيه نظرٌ.

وقوله: (في حقِّهِم) أي: لذاتهم، فـ(في) بمعنى اللام، و(حق) بمعنى الذات كما تقدَّم، والمتبادر من كلام المصنف أن الضمير عائدٌ على الرسل، وفسَّرَهُ الشارح بالأنبياء قائلاً: (لأن معظمَ هذه الأحكام لا يختصُّ بالرسل)[٥]، وكأن الشارح أشارَ إلى استخدامٍ في المتن، وإلا فالسابقُ في كلامه الرسل، ومرادُهُ بمعظم هذه الأحكام:

---

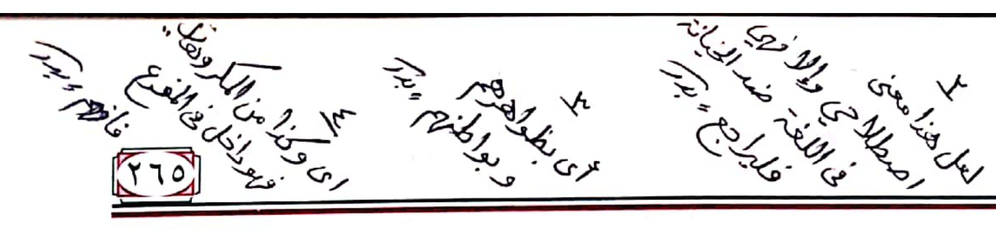
(١) وجرى ابن الناظم في «شرحه» (ص ١١٣) على أن الوجوب عقلي، وعلَّق عليه العلامة الأمير بقوله: (الحق أن ذلك سمعي)، وقال إمامنا الغزالي مفصلاً في «المستصفى» (١/ ٢٧٤): (لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء، وتصديق الله تعالى إياهم بالمعجزات.. فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم بدليل العقل، ويناقض مدلول المعجزة جواز الكفر، والجهل بالله تعالى، وكتمان رسالة الله، والكذب، والخطأ، والغلط فيما يبلغ، والتقصير في التبليغ، والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة إليه، أما ما يرجع إلى مقارفة الذنب فيما يخصه ولا يتعلق بالرسالة.. فلا يدل على عصمتهم عنه عندنا دليل العقل، بل دليل التوقيف).

(٢) قوله: (قيل: وضعي...) إلى آخره، وعلى الأقوال الثلاثة فدليل الصدق شرعي؛ لأنه المعجزة النازلة منزلة قوله تعالى: (صدق عبدي فيما يبلغ عني)، وهذا القول على فرض وقوعه يكون دليلاً شرعيًّا، فكذا ما نزل منزلته. انتهى أجهوري.

(٣) وعبارة الأمير في «حاشيته» (ص ١١٣): (وقيل: عادي؛ بالقرائن المقامية).

(٤) وعبارة الأمير في «حاشيته» (ص ١١٣): (ونسبه في «شرح الكبرى للأستاذ ـ أبي إسحاق الإسفراييني ـ وضعف بأنه تعالى لا يُسألُ عما يفعل).

(٥) كذا في «شرح عبد السلام على الجوهرة» (ص ١١٣).



ما عدا التبليغ، فإن التبليغَ خاصٌّ بالرسل، وبعضُهم عمَّمَهُ للأنبياء؛ لأنه يجبُ على النبيِّ أن يُبلِّغَ أنه نبيٌّ ليُحترَمَ.

قوله: (الأمَانَة) بالنقل والدرج للوزن؛ وهي حفظُ ظواهرهم وبواطنهم من التلبُّس بمنهيٍّ عنه ولو نهيَ كراهة أو خلاف الأولى(١)، فهم محفوظون ظاهراً من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الظاهر، ومحفوظون باطناً من الحسد والكبر والرياء، وغير ذلك من منهيات الباطن، والمرادُ: المنهيُّ عنه، ولو صورةً، فيشمَل ما قبل النبوَّة ولو في حال الصغر(٢).

ولا يقعُ منهم مكروهٌ ولا خلافُ الأولى، بل ولا مباحٌ على وجْه كونِهِ مكروهاً أو خلافَ الأولى أو مباحاً، وإذا وقعَ صورة ذلك فهو للتشريع؛ فيصير واجباً أو مندوباً(٣) في حقِّهم، فأفعالُهم عليهم الصلاة والسلام دائرةٌ بين الواجب والمندوب(٤)، بل في الأولياء الذين هم أتباعُهم من يصلُ لمقامٍ تصير حركاتُهُ وسكناتُهُ طاعاتٍ بالنيَّات.

---

(١) وعليه حُمل معنى اسمه ﷺ (الأمين)، فليس هو من الأمانة التي هي حفظ الحق كما يتبادر فحسب، بل الحفظ العام من كل نَقيصة، هذا وصفه عليه الصلاة والسلام قبل نبوته، فكيف بعدها؟! ولذا فسره الحافظ الشامي في «سبل الهدى والرشاد» (١/ ٤٣٥) بقوله: (وقد كان يُدعى بذلك في صغره لوقاره وصدقِ لهجته وهَديِه واجتناب القاذورات والأدناس).

(٢) وبه فُسِّر قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ [الشَّرح: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ﴾ [الفتح: ٢].

(٣) قوله: (فيصير واجباً أو مندوباً) الظاهر أنه واجبٌ؛ لأن التشريعَ واجب في حقهم في جميع ما أُمروا بتَبليغه إلى الخلق. انتهى أجهوري.

(٤) حتى نقل في «اليواقيت» [٢/ ٩] عن أبي مدين التلمساني: «لو كنت بدل آدم لأكلتُ الشجرة كلها»، ولا تفهم رفعة مقامه على آدم؛ أي: وإنما كان يَغلبه الحال لضعف ثباته بالنسبة لآدم، ثم هو من سبق رحمة الله تعالى في سنة التوبة وعدم الإياس، ويوسف همَّ لولا أن رأى برهان ربه، فرؤية البرهان الجلالي مانعةٌ من الهمِّ، والمراد: همَّ بالتشديد في التخلص لولا أن رأى برهان الرأفة، فتخلَّص بلطف بها؛ لضعف المرأة، ولا يَليق ما يقال: الهمُّ بالمعصية لا يكتب!)، فهذه أجوبة العارفين بحقوق الأنبياء وأقدارهم، بل هي معرفة فوقها معارف قصرت عنها عقولنا، ورحم الله إمامنا الغزالي حينما قال في «المقصد الأسنى»: (يستحيل أن يعرف النبيَّ غير النبيِّ، وأما من لا نبوةَ له فلا يعرفُ من النبوة إلا اسمَها).

وبهذا اندفعَ ما يُقالُ: قد ثبت أنه ﷺ توضَّأ مرَّةً مرَّةً[١]، ومرتينِ مرتينِ[٢]، وبالَ قائماً[٣]، وشربَ قائماً[٤].

وأما المحرَّم فلم يقعْ منهم إجماعاً، وما أوهمَ المعصيةَ فمؤوَّل بأنه من باب: حسنات الأبرار[٥] سيئات المقربين، ولا يجوزُ النطقُ بهِ في غير مورده إلا في مقام البيان، وما وقع من آدم فهو معصيةٌ لا كالمعاصي؛ لأنَّه تأوَّل الأمر لسرٍّ بينه وبين سيِّده، وإن لم نعلمه[٦]، حتى نقل في «اليواقيت» عن أبي مَدْيَن: (لو كنتُ بدل آدم، لأكلت الشجرة بتمامها)[٧]، فهو ـ وإن كان منهيًّا عنه ظاهراً ـ مأمورٌ باطناً، وكذا يُقالُ فيما وقع من إخوة يوسف على القول بأنهم أنبياءُ[٨].

---

(١) رواه البخاري (١٥٧) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) رواه البخاري (١٥٨) من حديث سيدنا عبد الله بن زيد رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري (٢٢٤) من حديث سيدنا حذيفة بن اليمان رضي الله عنه.

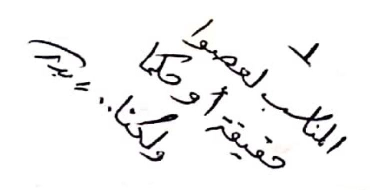
(٤) رواه البخاري (١٦٣٧ و٥٦١٧)، ومسلم (٢٠٢٧) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما، فظهر أن كل ما تقدم له فيه ﷺ أجرُ الواجب في حقه، لا يعلم عِظَمه إلا مولاه، وإن كان ذلك الفعل بعينه في حقنا مكروهاً أو خلاف الأولى.

(٥) قوله: (لأنه من باب حسنات . . . إلى آخره)، فيكون من قَبيل خلاف الأَولى بالنسبة إلى مقامهم، وإن كان حسنةً بالنسبة إلى غيرهم، وما تقدم من أنهم مُنزَّهون عن خِلاف الأَولى محمولٌ على ما هو خلافُ الأَولى في حق غيرهم.
وأما ما هنا فهو خلافُ الأَولى بالنسبة لمقامهم خاصةً، وأما بالنسبة لغيرهم فهو مُستحسَن. انتهى أجهوري.

(٦) فليحذر العالم وغيره من الحديث بالآيات والآثار المتشابهات في حقِّ الأنبياء كحَذره عنها في حقه تعالى؛ إذ أذهان المتشرِّعين فضلاً عن العامة كثيراً ما يَسبِق إليها نسبة المعصية استسلاماً لظواهر النصوص، ومِن هنا ينشأ الحرمان بإسقاط تعظيم الأنبياء عموماً، فضلاً عن سيدهم عليه وعليهم أزكى الصلوات والتسليمات؛ قال العلامة الأمير في «حاشيته» (ص ١١٤): (وما أوهم معصية لا يجوز النطق به في غير مَورده إلا للبيان، وأصله: حسنات الأبرار سيئات المقربين؛ فآدم تأوَّل، أو له في ذلك مع سيده سرٌّ وإن لم نَعلَمه).

(٧) كذا في «اليواقيت والجواهر» (٢/ ٩).

(٨) وقد قال الإمام الرازي في «مفاتيح الغيب» (١٨/ ٤٢٤): (الجواب الصحيح: أن يقال: إنهم ما كانوا أنبياء، وإن كانوا أنبياء إلا أن هذه الواقعة إنما أقدموا عليها قبل النبوة)، وانظر «شرح صغرى الصغرى» للسنوسي (ص ٤٣).



وَدليلُ وجوبِ الأمانةِ لهم عليهم الصلاة والسلام: أَنَّهم لو خانوا بفعل محرَّمٍ أو مكروهٍ أو خلافِ الأولى، لكنَّا مأمورين به؛ لأنَّ الله تعالى أمرنا باتباعهم في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيلٍ، وهو تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه ولا خلاف الأولى، فلا تكون أفعالهم محرمةً ولا مكروهةً ولا خلاف الأولى، وهذا الدليل وإن كان على صورة الدليل العقلي هو في الحقيقة دليل شرعيٌّ؛ لأنَّ دليل الملازمة شرعيٌّ، وبطلان التالي بدليلٍ شرعيٍّ؛ وهو أن الله لا يأمر بالفحشاء.

قوله: (وَصِدْقُهُمْ) معطوفٌ على الأمانة؛ أي: وواجبٌ في حقِّهم صدقُهم؛ وهو مطابقة خبرهم للواقع، ولو بحسبِ اعتقادهم، كما في قوله ﷺ: «كلُّ ذلك لم يكنْ» لمَّا قال له ذو اليدين: أَقَصُرَتِ الصلاةُ أَمْ نسيت يا رسول الله؟ حين سلَّم من ركعتين[(١)].

فإن قيل: «قد مرَّ ﷺ على جماعةٍ يُؤَبِّرون النخلَ، وقال لهم: لو تركتموها لَصَلُحت، فتركوها فشاصَت»[(٢)]، أُجيب أن هذا من قبيل الإنشاء؛ لأنَّ المعنى: كان في رجائي ذلك، والإنشاء لا يتصف بصدقٍ ولا كذبٍ، وعدم وقوع المُترجى لا يُعدُّ نقصاً، ودليل وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو لم يَصدُقوا للزم الكَذِب في خبره تعالى، لتصديقه تعالى لهم بالمعجزةِ النازلةِ منزلةَ قوله تعالى: (صدق عبدي في كل ما يُبَلِّغُ عني)، وتصديقُ الكاذب كذب؛ وهو مُحالٌ في حقِّه تعالى، فملزومه وهو عدم صدقهم محالٌ، وإذا استحال عدم صدقهم وجبَ صدقُهم وهو المطلوب، لكن هذا الدليل إنما يدلُّ على صدقهم في دعوى الرسالة وفي الأحكام الشرعية؛ لأن ذلك هو الذي بلغوه عن الله تعالى، ولا يدل على صدقهم في غير ذلك كـ (قام زيد، وقعد عمرو)، ولكن يدل عليه دليل الأمانة؛ لأنه داخلٌ فيها، ولو التفت لعموم الأمانة لتضمنت جميع ما بعدها، وعُلم من ذلك أنَّ أقسام الصدق ثلاثة، والمقصود هنا الأولان، وأما الثالث فهو داخل في الأمانة كما علمت.

قوله: (وَضِفْ لَهُ الفِطَانَهْ) أي: وضُمَّ لما تقدَّم ممَّا يجب لهم الفطانةَ، وهي التفطُّنُ والتيقظ لإلزام الخُصوم وإبطال دعاويهم الباطلة، والدليل على وجوب الفطانة

(١) أخرجه البخاري (١٢٢٨) ومسلم (٥٧٣).

(٢) أخرجه مسلم (٢٣٦٢).

لهم عليهم الصلاة والسلام آياتٌ كقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ٨٣]، والإشارةُ عائدةٌ إلى ما احتج به إبراهيم على قومه من قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ [الأنعام: ٧٦] . . . إلى قوله: ﴿وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] وكقوله تعالى حكاية عن قوم نوح: ﴿يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢]؛ أي: خاصمتنا فأطلت جدالنا أو أتيت بأنواعه، وكقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]؛ أي: بالطريق التي هي أحسن بحيث تشتمل على نوع إرفاقٍ بهم، ومن لم يكنْ فطناً بأن كان مُغَفَّلاً لا تمكنه إقامة الحجة ولا المجادلة، لا يقال: هذه الآيات ليست واردةً إلا في بعضهم، فلا تدلُّ على ثبوت الفطانة لجميعهم؛ لأنا نقول: ما ثبت لبعضهم من الكمال يثبت لغيره، فثبتت الفطانة لجميعهم، وإن لم يكونوا رسلاً، بل أنبياء فقط، فاللائقُ بمنصب النبوة أن يكون عندهم من الفطانة ما يَرُدُّونَ به الخصم على تقدير وقوع جدالٍ منهم، ففي قول الشارح: (والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسل) نظرٌ، بل الظاهر العموم، نعم الواجب للأنبياء مطلقُ الفطنة، وأما الرسلُ فالواجب لهم كمالُ الفطنة.

٦٠ـ وَمِثْلُ ذَا تَبْلِيغُهُمْ لِمَا أَتَوا ... وَيَسْتَحِيلُ ضِدُّهَا كَمَا رَوَوا

قوله: (وَمِثْلُ ذَا تَبْلِيغُهُمْ) أي: ومثلُ الواجب المتقدِّمِ تبليغُهم، وقد عرفت أن الوجوب هنا بالدليل الشرعيِّ لا العقلي، خلافاً لما جَرى عليه الشارح، وقوله: (لما أَتوا)؛ أي: جاؤوا به عن الله تعالى؛ ففي كلامه حذفُ العائد المجرور مع انتفاء شرطه، وهو أن يُجرَّ بما جُرَّ به الموصولُ للضرورة، والمراد ما أتوا به بقيدِ أن يكون ممَّا أمروا بتبليغه للخلق، بخلاف ما أُمروا بكتمانه، وما خُيِّرُوا فيه، فالأقسام ثلاثةٌ.

والدليل على وجوب تبليغهم عليهم الصلاة والسلام أنهم لو كتموا شيئاً ممَّا أُمروا بتبليغه للخلق لكنا مأمورين بكتمان العلم؛ لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم، واللازمُ باطل؛ لأن كاتم العلم ملعونٌ، ولو جاز عليهم كتمان شيءٍ لكتم رئيسهم الأعظم ﷺ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وأصحُّ محامله ما نقله مَن يُعوَّل عليه في التفسير عن علي بن الحسين:

من أن الله تعالى كان أعلم نبيَّه أن زينب ستكون من أزواجه، فلمَّا شكاها إليه زيد، فقال له: أَمسكْ عليك زوجك، واتقِ الله، وأَخفى في نفسه ما أعلمه الله به من أنه سيتزوجُها، واللهُ مُبْدِي ذلك بطلاق زيدٍ لها، وتزويجِها له ﷺ، ومعنى الخشية استحياؤُهُ ﷺ من الناس أن يقولوا: تزوَّجَ زوجة ابنه؛ أي: مَنْ تَبنَّاه، فعاتبه الله على هذا الاستحياء لعلو مقامه، وما قيل: من أنه ﷺ تعلَّقَ قلبُه بها، وأخفاه فلا يلتفت إليه، وإن جلَّ ناقلوه[1]، فإن أدنى الأولياء لا يصدر عنه مثلُ هذا الأمر، فما بالُك به ﷺ، وهذا هو الذي نعتقده وندين الله به، كما نقله السنوسي في كتبه.

[ما يستحيلُ في حقِّ الرُّسلِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ]

قوله: (وَيَسْتَحِيلُ ضِدُّهَا) أي: ويستحيل في حقِّهم عليهم الصلاة والسلام ضدُّ الصفات الأربعة الواجبةِ في حقِّهم؛ فضدُّ الأمانة الخيانة، وضدُّ الصدق الكذب، وضدُّ الفطانة الغفلة وعدم الفطنة، وضدُّ التبليغ كتمانُ شيءٍ ممَّا أُمروا بتبليغه، ومعنى استحالتها عدم قبولها الثبوت، لكن بالدليل الشرعي، كما أشار إليه بقوله: (كَمَا رَوَوا)، فإن المعنى: لما رواه العلماء من كتابٍ وسنةٍ وإجماعٍ.

[ما يجوزُ في حقِّ الرُّسلِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ]

٦١ - وَجَائِزٌ فِي حَقِّهِمْ كَالأَكْلِ ... وَكَالجِمَاعِ لِلنِّسَا فِي الحِلِّ

قوله: (وَجَائِزٌ ... إلخ) لمَّا قدَّمَ الكلام على الواجب في حقِّ الرُّسل، والمستحيلِ كذلك.. شرع في الكلام على الجائز في حقِّهم؛ لأنه كالمركَّب من الواجب والمستحيل، فإنه ما يجوز وجوده لهم وعدمه.

وقوله: (فِي حَقِّهِمْ) أي: على ذاتهم، فـ(في) بمعنى (على)، و(حق) بمعنى الذات، والضمير للرُّسل، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وقوله: (كَالأَكْلِ) أي: مثل الأكل، فالكاف اسم بمعنى (مثل)، مبتدأٌ مؤخَّر

(١) ممن زعم ذلك الزمخشري، وصرَّح به في تفسيره. انظر «الكشاف» (٣/ ٥٤٠-٥٤١).

قد تقدَّم خبره، وهو (جائز)، ويصحُّ أن يكون فاعلاً به سدَّ مسدَّ الخبر، على رأي من لا يشترط الاعتماد على استفهامٍ أو نحوه، كما في قوله: (خبيرٌ بنو لِهْبٍ).

وقوله: (وَكالجِمَاعِ لِلنِّسَا) بالقصر للوزن، وإنما كرَّر المثال إشارةً إلى أنه لا فرق بين أن يكون الجائز في حقِّهم من توابع الصحة التي لا يُستغنى عنها عادةً كالأكل والشرب والنوم، أو التي يُستغنى عنها كالجماع للنساء، فإنه يُستغنى عنه بدون حبس النفس حبساً شديداً، بناءً على أنه من باب التفكُّهِ، أو بحبس النفس حبساً شديداً، بناءً على أنه من باب القوت.

وقوله: (فِي الحِلِّ) أي: في حال الحل بمعنى الجواز؛ بأن كان بالمِلك أو بالنكاح، فيجوز لهم الوطء بالملك، ولو للأمة الكتابية، بخلاف المجوسيَّة ونحوها كالوثنية، وخالف ابن العربي في الأمة الكتابية مُعلِّلاً بأنه عليه الصلاة والسلام شريفٌ عن أن يَضعَ نطفته في رَحِمٍ كافرةٍ، وبأنها تَكرَهُ صحبتَه، وأما الأمة المسلمة بالملك فجائزةٌ باتفاقٍ، ويجوز لهم الوطء بالنكاح لِما عدا الكتابيةَ والمجوسية ونحوهما، وما عدا الأمة، ولو مسلمة؛ لأنها إنما تُنكح لخوف العَنَتِ ولعدم الطَّوْل أو المهر[1]، وكلٌّ منهما مُنْتَفٍ؛ أما الأول فللعصمة، وأما الثاني فلأنهم واجدون للطَّوْل؛ أي: المهر، على أنه يجوز للنبي أن يتزوج بدون مهرٍ، ويُعلَم من قوله (في الحلِّ) أنهم عليهم الصلاة والسلام لا يَطَؤُونَهُنَّ صائماتٍ صوماً مشروعاً، ولا معتكفاتٍ كذلك، ولا حائضاتٍ، ولا نُفَسَاءَ، ولا مُحْرِماتٍ.

[الاحتلامُ والإغماءُ في حقِّ الرُّسلِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ]

ولا يجوز الاحتلام عليهم كما صحَّحه النوويُّ؛ لأنه من الشيطان، وقد ورد: «مَا احتلَمَ نبيٌّ قَطُّ»[2]، نعم إن كان مجردَ فَيَضانِ ماءٍ من غير تلاعبٍ من الشيطان.. فلا مانعَ منه.

ومثل ما ذكره المصنف مِنَ الأكل والجماع سائرُ الأعراض البشرية، التي لا تُؤدي

---

(١) كذا في (ط)، وفي سائر النسخ: (أي) بدل (أو).

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير»: (١١/ ٢٢٥)، وابن عدي في «الكامل»: (٣/ ٥٦١).

إلى نقصٍ في مراتبهم العليَّة كالمرض، ومنه[1] الإغماء فيجوز عليهم، وقيد أبو حامد الإغماء بغيرِ الطويل، وجَزم به البُلْقِينيُّ، بخلاف الجنون قليلِهِ وكثيرِهِ؛ لأنَّه نقصٌ، وكالجنون: الجُذام والبَرَص والعَمَى وغيرُ ذلك من الأمور المنفِّرة، فلم يَعْمَ نبيٌّ قطُّ، ولم يثبتْ أن شعيباً كان ضريراً، وما كان بيعقوبَ فهو حجابٌ على العين من تواصل الدموع، ولذا لما جاءه البشير عاد بَصيراً، وما كان بأيوبَ من البلاء فكان بين الجلد والعظم، فلم يكنْ منفِّراً، وما اشتهرَ في القصَّة من الحكايات المنفِّرة فهي باطلةٌ.

[السهوُ والنسيانُ في حقِّ الرُّسلِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ]

وأما السهو فممتنعٌ عليهم في الأخبارِ البلاغية، كقولهم: الجنَّة أعدت للمتقين، وعذاب القبر واجبٌ . . . وهكذا، وغيرِ البلاغية كـ (قام زيد، وقعد عمرو) . . . وهكذا، وجائز عليهم في الأفعال البلاغية وغيرها، كالسهو في الصلاة للتشريع، لكن لم يكن سهوهم ناشئاً عن اشتغالهم بغير ربهم، ولذا قال بعضهم: [من البسيط]

يَا سَائِلِي عَنْ رَسولِ اللهِ كَيْفَ سَهَا ... وَالسَّهْوُ مِنْ كُلِّ قَلْبٍ غافِلٍ لَاهِ

قَدْ غَابَ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سِرُّهُ فَسَها ... عَمَّا سِوَى اللهِ فَالتَّعْظِيمُ للهِ

وأما النسيان فهو ممتنعٌ في البلاغيات قبل تبليغها، قوليَّةً كانت أو فعليَّةً، فالقوليَّةُ كالجنة أعدت للمتقين، والفعليَّةُ كصلاة الضحى، إذا أمرهم الله بفعلها ليُقتدَى بهم فيها.. فلا يجوز نسيان كلٍّ منهما قبل تبليغ الأولى بالقول والثانية بالفعل، وأما بعد التبليغ.. فيجوز نسيان ما ذُكر من الله تعالى.

وأما نسيانُ الشيطانِ فمستحيلٌ عليهم، إذ ليس للشيطان عليهم سبيلٌ، وقولُ يوشع: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [الكهف: ٦٣] فتواضعٌ منه، أو قبل نبوته وعلمه بحالِ نفسه، وإلَّا فهو رحمانيٌّ بشهادة ﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ﴾ [الكهف: ٦٤]، ووسوسة الشيطان لآدم بتمثيلٍ ظاهري، والممنوع لَعِبُهُ ببواطنهم.

وبالجملة فيجوز على ظواهرهم ما يجوز على البشر ممَّا لا يُؤدي إلى نقصٍ،

(١) قوله: (ومنه) ذكر المصنف صاحب المتن أن إغماءهم يستر ظواهرهم دون قلوبهم؛ لأن قلوبهم إذا عُصمت من النوم الذي هو أخفُّ من الإغماء، فعِصمتُها من الإغماء بالطريق الأَوْلى. انتهى أجهوري.

وأما بواطنهم فمنزهةٌ عن ذلك، متعلِّقةٌ بربِّهم، وفي «المنن»: كان معروف الكرخيُّ يقول: (لي ثلاثون سنةً في حضرة الله تعالى ما خرجت، فأنا أكلم الله والناس يظنون أني أكلمهم)، انتهى.

فإذا كان هذا حال أحد الأتباع، فما بالك بالأنبياء؟ خصوصاً رئيسَهم الأعظم ﷺ[1].

[الشهادتانِ تَجمعان عقائدَ التوحيدِ وأقسامَ الحكمِ العقليِّ]

٦٢ - وَجَامِعٌ مَعْنَى الذِي تَقَرَّرَا　　شَهَادَتَا الإِسْلَامِ فَاطْرَحِ المِرَا

قوله: (وَجَامِعٌ ... إلخ) لما فصَّل ما يجب لله وما يستحيل وما يجوز، وما يجب للرسل وما يستحيل وما يجوز.. ذكر ما يتضمن ذلك، و(جامع) مبتدأٌ لاعتماده[2] على موصوفٍ محذوفٍ، والتقديرُ: وشيءٌ جامعٌ، و(شهادتا الإسلام) فاعلٌ سدَّ مسدَّ الخبر.

وقوله: (مَعْنَى الذِي تَقَرَّرَا) بألف الإطلاق؛ أي: معنى هو الذي تقرَّر في ذهن السامع، فالإضافة للبيان، ويَصِحُّ أن تكون الإضافة حقيقية؛ أي: معنى ما تقرَّر من الألفاظ في موضعه المخصوص من الكتاب، وعلى كلٍّ فذلك المعنى هو جميع العقائد الإيمانية، ممَّا يرجع إلى الألوهية والنبوة وجوباً وجوازاً واستحالةً.

والمعنى: ما يُعْنَى من اللفظ، ويُسمى مفهوماً باعتبار كونه يُفهم منه، ومدلولاً باعتبار كون اللفظ يدل عليه.

وقوله: (شَهَادَتَا الإِسْلَامِ) أي: الشهادتان الدالَّتان على الإسلام؛ الذي هو الانقياد الظاهريُّ كما تقدَّم، فالإضافة في كلامه من إضافة الدال للمدلول، أو اللتان هما سببٌ

---

(١) نصَّ القاضي عياض على الإجماع على امتناع السهو والنسيان في حقهم، والوارد مُؤول، والأستاذ أبو إسحاق وتقي الدين السبكي على امتناع الخطأ والنسيان والسهو في حقهم. وكما قالوا: الاختلاف في هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع، بل هو من باب الظنون.

(٢) قوله: (لاعتماده ... إلخ) فيه نظرٌ؛ لأن هذا كافٍ في مُطلق العمل، لا في عمل المبتدأ المكتفي بمرفوعه عن الخبر، إذ هذا لا بُد فيه من الاعتماد على نفيٍ أو استفهامٍ، كما هو مذكور في كتب النحو، فكان الأولى إجراءَه على طريقة من لا يَشترط الاعتماد، كما سبق له في قول المصنف: (وجائز في حقهم كالأكل). انتهى أجهوري.

في الإسلام، فالإضافة في كلامه من إضافة السبب للمسبب، أو اللتان هما الجزء الأعظم من مُسمَّى الإسلام، بناءً على أنه الهيئة المركَّبة من الأركان الخمسة المذكورة في حديث: «بُنيَ الإسلام على خمسٍ»[(١)]، فالإضافة في كلامه من إضافة الجزء للكل[(٢)].

والجامع لما تقدَّم من العقائد إنَّما هو معنى الشهادتين لا لفظُهما، فكلام المصنِّف على حذف مضاف؛ أي: معنى شهادتي الإسلام كما أشار إليه الشارح، ومعنى جمعِهِ لها استلزامُهُ لها؛ لأن الملزوم يصحُّ وصفُه بجمعه للوازمه بالنظر لدلالته عليها.

وقوله: (فَاطْرَحِ المِرَا) تكملةٌ؛ أي: إذا علمت أن كلمتي الشهادتين جمعتا جميع ما تقرَّر من العقائد الإيمانية، فاتركِ الجدالَ في صحَّة جمعهما لما ذكر.

وبيان ما ذكره: أن الجملة الأولى نفت الألوهية عن غيره تعالى، وأثبتتها له، وحقيقةُ الألوهية العبادة بحقٍّ، ويلزم منها استغناءُ الإله عن كلِّ ما سواه، وافتقار كلِّ ما عداهُ إليه، فحقيقة الإله المعبود بحقٍّ، ويلزم منه أنه مُستغنٍ عن كلِّ ما سواه، ومفتقرٌ إليه كلُّ ما عداه، فمعنى (لا إله إلا الله) **الحقيقيُّ**: لا معبودَ بحقٍّ في الواقع إلا الله، ومعناها **بطريق اللزوم**: لا مُستغنياً عن كلِّ ما سواه، ومُفتقراً إليه كلُّ ما عداه إلا الله، فتفسير الشيخ السنوسي الذي ذكره في «الصغرى» باللازم لا بالحقيقة.

وإنما اختاره لكون استلزامه للعقائد المتقدِّمة أظهر من استلزام المعنى الحقيقي لها.

فإذا علمت ذلك فاعلمْ أن الاستغناء يستلزم وجوب وجوده، وقدمه، وبقائه، ومخالفته للحوادث، وقيامه بنفسه، وتنزهِهِ عن النقائص، ويدخل في ذلك السمع، والبصر، والكلام، ولوازمُها وهي كونُهُ سميعاً، وبصيراً، ومتكلماً، بناءً على القول

(١) أخرجه البخاري (٨)، ومسلم (١٩).

(٢) من إضافة الدال للمدلول، إن قلنا: النطق شرط لإجراء الأحكام الدنيوية.
ومن إضافة الجزء للكل، إن قلنا: النطق شرطٌ من الإيمان.
ومن إضافة السبب للمسبَّب، إن قلنا: النطق شرط لصحة الإيمان.
انظر «المزيد على إتحاف المريد» للسحيمي ج ١ (٥٢١/ب).

بالأحوال[1] إذ لو لم تجبْ له هذه الصفات، لكان مُحتاجاً إلى المحدث أو المحلِّ أو مَنْ يدفع عنه النقائص، فهذه إحدى عشرة عقيدةً من الواجبات، وإذا وجبت هذه الصفات استحالت أضدادها، فهذه إحدى عشرة عقيدةً من المستحيلات.

ويستلزم أيضاً نفيَ وجوب فعل شيءٍ من الممكنات أو تركه، وإلا لزم افتقارُه إلى فعل ذلك الشيء أو تركه ليتكمل به، فهذه عقيدة الجائز، فجملة ما يستلزمه الاستغناء ثلاثة وعشرون عقيدةً.

وأما الافتقار فيستلزم الحياةَ والقدرةَ والإرادةَ والعلمَ، **ولوازمَها**: وهي كونه حيًّا وقادراً ومريداً وعالماً بناء على القول بالأحوال، ويستلزم أيضاً الوحدانيةَ، فهذه تسعةٌ من العقائد الواجبات، ومتى وجبت هذه الصفات استحالت أضدادُها، فهذه تسعةٌ من العقائد المستحيلات، فجملة ما استلزمه الافتقار ثماني عشرةَ عقيدةً، فإذا ضُمَّت للثلاثة والعشرين السابقة كان المجموع واحداً وأربعين، الواجبُ له تعالى منها عشرون، والمستحيلُ عليه عشرون، والجائزُ عليه واحدٌ، فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم العقلي الثلاثة الراجعةِ له تعالى.

والجملةَ الثانية فيها الإقرار برسالته ﷺ، ويلزم منه تصديقُه في كل ما جاء به، ويندرج فيه وجوب صدق الرُّسل وأمانتهم وفطانتهم وتبليغهم لما أُمِرُوا بتبليغه للخلق، ويندرج فيه أيضاً استحالةُ الكذب والخيانة والغفلة والكتمان عليهم، ويندرج فيه أيضاً جوازُ جميع الأعراض البشرية التي لا تُؤدي إلى نقصٍ في مراتبهم العليَّة، وهذه جملة أقسام الحكم العقلي الثلاثة المتعلقةِ بالرسل عليهم الصلاة والسلام.

فقد بان لك تضمنُ كلمتي الشهادة لجميع العقائد المتقدِّمة، ولعلهما لهذا المعنى مع اختصارهما جعلهما الشارع تَرْجَمَةً عمَّا في القلب من الإيمان، ولم يَقْبَلْ من أحدٍ الإيمانَ إلا بهما مع القدرة عليهما، وقد نصَّ العلماء على أنه لا بدَّ من فهم معناهما ولو إجمالاً، وإلا لم ينتفع الناطق بهما.

وقال بعضهم: الأوسع للذاكر أن يلاحظ أخذهما من القرآن ليثاب عليهما مطلقاً،

(١) صرح العضد في «المواقف» بأن الاعتبار هو الحال عند قوله: (كالأمور الاعتبارية التي يُسميها الحكماء معقولات ثابتة، فجعلوها لا مَوجودة ولا معدومة.

وقد اختلف العلماء هل الأفضل المدُّ أو القصرُ؟ فمنهم من اختار المدَّ ليستشعرَ المتلفظُ بهما بنفي الألوهية عن كل موجودٍ سواه تعالى، ومنهم من اختار القصر لئلا تخترمه المَنِيَّة قبل التلفظ بذكر الله تعالى، وفصَّل بعضهم بين أن يكون أوَّلَ كلامه بهما فيَقْصُرُ، وإلا فيَمدُّ، وأما حذفُ ألف الله فهو لَحْنٌ لا يصح معه ذكرٌ، ولا تنعقد معه يمينٌ.

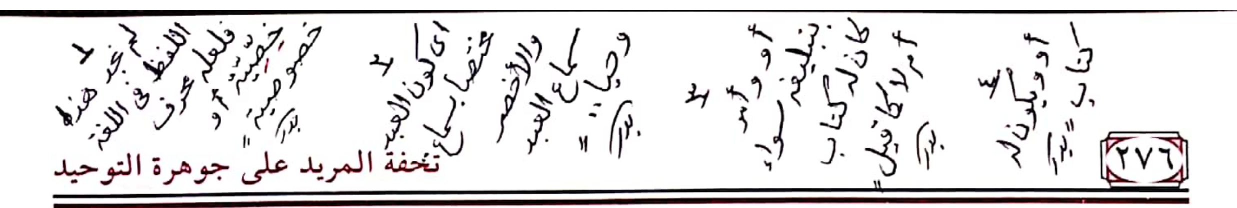
واعلم أن النفي مُنْصبٌّ على المعبود بحقٍّ في الواقع، فالمعنى انتفى المعبود بحق في الواقع إلا الله، كما يصح جعله مُنْصبًّا على ما في ذهن المؤمن؛ لأنه يَتَصَوَّرُ أفراد المعبود بحقٍّ على سبيل الفرض، ثم يحكم عليها بالنفي إلا الله، لكن لا يحصل الرد على الكفار إلا باعتبار الواقع، ولا يصح أن يكون مُنْصبًّا على ما في ذهن الكافر؛ لأنَّ ما في ذهنه من الأصنام ثابتٌ لا يصح نفيه.

والتحقيقُ أنَّ الكلمة المشرفة من قبيل عموم السلب؛ أي: السلب العام لجميع أفراد الإله، ما عدا المستثنى؛ لأنَّه يجبُ على المتكلِّم بهذه الكلمة أن يلاحظ أن الحكم بالنفي مُنصبٌّ على جميع أفراد الإله غير المستثنى؛ لأنه لو جعله شاملاً للمستثنى لكَفَر، فقوله: (إلا الله) قرينة على ما أراده أولاً، لكنَّ جعلها[1] من عموم السلب على خلاف القاعدة، من أنه إذا تقدَّمت أداةُ السلب على أداة العموم كان الكلام من سلب العموم؛ كما في قولهم: (لَمْ آخذ كل الدراهم)، فإن الحقَّ أنها قاعدةٌ أغلبيةٌ، ولا يصحُّ أن تكون الكلمة المشرفة من سلب العموم على القاعدة؛ لأنَّها حينئذٍ لا تفيد التوحيد، وقول بعضهم: إنها من سلب العموم محمولٌ على أنها سلبت عموم[2] الألوهيَّةِ لغير المستثنى، وقصرتها على المستثنى، لكن لا يفيد ذلك جوهر الكلمةِ المشرِّفةِ.

---

(١) في (أ): زيادة (بعضهم).

(٢) في (أ): (عممت) بدل (سلبت عموم).



[النبوةُ اصطفاءٌ لا اكتسابٌ]

٦٣ ـ وَلَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ مُكْتَسَبَهْ وَلَوْ رَقِى فِي الْخَيْرِ أَعْلَى عَقَبَهْ

قوله: (وَلَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ مُكْتَسَبَهْ) أي: لا يكتسبها العبد بمباشرة أسبابٍ مخصوصةٍ، كملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال كما زعمت الفلاسفة لعنهم اللهُ تعالى[1]؛ فالذي ذهب إليه المسلمون جميعاً أن النبوة خصِّيصة من الله تعالى، لا يبلغ العبد أن يكتسبها، ويفسرونها باختصاص العبد بسَماع وحْيٍ من الله تعالى بحُكمٍ شرعيٍّ تكليفيٍّ، سواء أمر بتبليغه أم لا، وهكذا الرسالة، لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ.

وذهبت الفلاسفة إلى أن النبوة مكتسبةٌ للعبد بمباشرة أسبابٍ خاصَّةٍ، ويفسرونها بأنها صفاءٌ وتجلٍّ للنفس يحدُث لها من الرياضات بالتخلي عن الأمور الذميمة، والتخلق بالأخلاق الحميدة، فالخلافُ بين المسلمين والفلاسفة في أن النبوة ليست مُكتسبةً، أو أنها مُكتسبةٌ.. مبنيٌّ على الخلاف بينهما في معناها[2]، والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التي كفرت بها الفلاسفة، وإن لم تكن من المسائل المذكورة في النظم المشهور، ويلزم على قولهم باكتسابها تجويزُ نبيٍّ بعد سيدنا مُحمَّدٍ أو معه، وذلك مُستلزمٌ لتكذيب القرآن والسنة، فقد قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]،

---

(١) إنما قال الفلاسفة بأن النبوة مكتسبة؛ لأن المعجزة عندهم مكتسبة؛ فهي إما صفاءُ نفس يؤدي إلى انطباع ما في اللوح المحفوظ ومعرفةِ الغيوب، أو فطنةٌ بمعرفة النتائج بسرعة فائقة، أو التوهم للأشياء للنفس القوية، فتتأثر بها الطبيعيات وتتسخَّر، ولكنها بهذا المعنى عندهم محدودة جدًّا، فلا تَصل إلى قلب أعيان الأشياء، بل كتسيير الهواء مثلاً.

(٢) نقل العلامة الحافظ الشامي في «سبل الهدى والرشاد» عن الآمدي فقال: (وقال الآمديُّ رحمه اللّه تعالى ـ بعد حكايته مذهب الفلاسفة في النبوّة، وقول من قال: إن النبي من علم كونه نبيًّا، وقول من قال: إن النبوة سفارةٌ بين الحق والخلق، وتَزييفِ كل منها ـ: والحقُّ ما ذهب إليه أهلُ الحقِّ من الأشاعرة وغيرهم، مِن أن النبوة ليست راجعةً إلى ذاتيٍّ من ذاتيات النبيِّ، ولا إلى عرَض من أعراضه المكتسبة له، بل هي موهبةٌ من اللّه تعالى ونعمةٌ منه عليه تجعله متأهِّلاً للرسالة، وحاصلُها يرجع إلى قول اللّه تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلتك أو بعثتك، فبلِّغْ عني. انتهى.
فعُلمَ بذلك: أن النبوةَ والرسالة من الصفات الاعتبارية؛ كالولايةِ للوليِّ، والإمامةِ للسلطان، ونحو ذلك؛ لأن القول لا يوجب لمتعلَّقِهِ صفةً كما صرح به القاضي عضد الدين).

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا نبيَّ بعدي»(١)، وأجمعت الأمة على إبقائه على ظاهره.

[الولايةُ وأنواعُها]

وأما **الولايةُ** ففيها طريقتان، والأظهر التفصيل، فمنها ما هو مُكتسبٌ؛ وهو امتثالُ المأمورات واجتناب المنهيات، وتُسمَّى الوَلايةَ العامةَ، ومنها ما هو غير مُكتسبٍ؛ وهو العطايا الربانية كالعلم اللَّدُني ورؤية اللوح المحفوظ وغير ذلك.

قوله: (وَلَوْ رَقَى فِي الخَيْرِ أَعْلَى عَقَبَهْ) أي: ولو فعل العبد في الخير أشقَّ العبادات، فشبَّه أشقَّ العبادات بأعلى عقبة؛ وهي في الأصل الطريق الصاعد في الجبل بجامع المشقة في كلٍّ، واستعير لفظُ المشبَّه به للمشبَّه على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية، و(رقى) ترشيحٌ للاستعارة؛ لأن الرُّقِيَّ معناه الصعود، وهو مناسب للمشبَّه به.

٦٤ - بَلْ ذَاكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ لِمَنْ يَشَاءُ جَلَّ اللهُ وَاهِبُ المِنَنْ

قوله: (بَلْ ذَاكَ فَضْلُ اللهِ) هذا إضرابٌ انتقاليٌّ لا إبطاليٌّ، واسم الإشارة عائدٌ على المذكور من النبوة.

والفضل: إعطاءُ الشيء بغير عوضٍ لا عاجلٍ ولا آجلٍ، ولذا لا يكون لغيره تعالى، وفي الكلام حذف مضافٍ، والتقدير: بل المذكور من النبوة أثرُ فضلِ الله، وقد فسَّرَ الشارح اسم الإشارة بالاصطفاء للنبوة والاختيار للرسالة، وعليه فلا حاجة لتقدير المضاف المذكور، وإن قدَّره الشارحُ مع ذلك التفسير؛ لأن الاصطفاء للنبوة والاختيارَ للرسالة جُزئيٌّ من جزئيات فضلِ الله لا أثرُهُ.

وقوله: (يُؤْتِيهِ لِمَنْ يَشَاءُ) أي: آتاه وأعطاه لمن شاءه وأراده في الأزل لذلك ممن كان مُستجمعاً لشروط النبوة، فالمراد بالمضارع الماضي فيهما، وإنما عبَّر بالمضارع استحضاراً للصورة العجيبة، وإنما كان المضارع بمعنى الماضي في الأول؛ لأن إيتاء النبوة قد انقطع بعده ﷺ، فإنه خاتم النبيين، وفي الثاني لأن مشيئته وإرادته تعالى لذلك ثابتةٌ في الأزل، وإن تأخَّرَ الإيتاء بالفعل فيما لا يزال. والضمير المنصوب في

(١) أخرجه البخاري (٣٤٥٥)، ومسلم (١٨٤٢).

(يؤتيه) عائدٌ على الفضل بمعنى المتفضل به، لا بالمعنى السابق، ففي الكلام استخدامٌ، وإنما قلنا ذلك؛ لأن الفضل بالمعنى السابق لا يتصفُ بذلك.

قوله: (جَلَّ اللهُ) أي: تنزَّه الله عن أنْ يُنال شيءٌ لم يكنْ أراد إعطاءه.

وقوله: (وَاهِبُ المِنَنْ) أي: معطي العطايا بدون عوضٍ، فالواهب بمعنى المعطي بدون عوض، والمنن بمعنى العطايا؛ أي: الأمور التي تؤول إلى كونها عطايا ففي كلامه مَجَاز الأَوْل، وإلا لزم تحصيل الحاصل، كما في قوله ﷺ: «مَنْ قتلَ قتيلاً فله سَلَبُهُ»(١)؛ أي: من قتل شخصاً يؤول أمره إلى كونه قتيلاً فله سَلَبُهُ، كذا قيل، والحق أنه ليس من المجاز في شيءٍ، ولا يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن المراد من قتل قتيلاً بهذا القتل لا بغيره، حتى يلزمَ ما ذُكر، ولذلك شنَّع السبكيُّ في «عَروس الأفراح» على من جعل الحديث المذكور من مَجَاز الأَوْل، فالمراد هنا العطايا بهذا الإعطاء.

قال الشارح: وظاهر السياق أن المراد بالمنن الكاملةُ كالنبوة؛ أي: فتكون (ال) للعهد والمعهود النوع الكامل منها، والأحسن أن تكون للاستغراق، فإنه تعالى واهبٌ لجميع المنن جليلِها وحقيرِها.

بقي أنه قد تقرر أن أسماء الله تعالى توقيفيةٌ، مع أن (الواهب) لم يرد، وإنما الوارد في الأسماء (الوهَّاب)، وحينئذٍ فكيف يطلق المصنفُ (الواهب) عليه تعالى؛ وقد يُقال: إن المصنف جارٍ على طريقة مَنْ يكتفي بورود المادة، أو على طريقة مَنْ يجوز إطلاق كلِّ ما يدل على الكمال، وإن لم يرد، وهذا على تسليم عدم ورود (الواهب)، وأما على وروده كما عزاه بعضُهم لابن حجر في «شرحه على المنهاج»(٢) في باب العقيقة فلا إشكال.

[مراتبُ الخلق وأفضلُهم سيِّدُنا محمَّدٌ ﷺ]

٦٥ ـ وَأَفْضَلُ الخَلْقِ عَلَى الإِطْلاقِ ... نَبِيُّنا فَمِلْ عَنِ الشِّقَاقِ

قوله: (وَأَفْضَلُ الخَلْقِ عَلَى الإِطْلاقِ نَبِيُّنا) أي: أفضل المخلوقات على العموم

(١) أخرجه البخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١).

(٢) انظر «فتح الباري» (٦/ ٥٣٠).

الشامل للعُلْوية والسُّفْلية، من البشر والجن والمَلَك، في الدنيا والآخرة في سائر خصال الخير وأوصاف الكمال. . نبيُّنا محمد ﷺ، والأولى أن (أفضل الخلق) خبرٌ مُقدَّمٌ، و(نبيُّنا) مبتدأٌ مُؤخَّرٌ، ويصحُّ العكس، والإضافة في (نبينا) لتشريف المضاف إليه، لا للاختصاص؛ لما سيأتي من عموم بعثته ﷺ، هذا إذا جعل الضمير راجعاً لهذه الأمة، وإن جعل لما يشمَل هذه الأمة وغيرها كان عامًّا مطابقاً؛ لما سيأتي من عموم بعثته.

وأفضليَّتُهُ ﷺ على جميع المخلوقات ممَّا أجمع عليه المسلمون حتى المعتزلة، فهو ﷺ مُستثنى من الخلاف الآتي في التفضيل بين الملائكة والبشر، ولا عبرةَ بما زعمه الزمَخْشري من تفضيل جبريل عليه ﷺ مُستدِلًّا بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير: ١٩] الآية، حيث عُدَّ فيه فضائل جبريل، فإنه وصف فيه بأنه رسول كريم إلى قوله: ﴿أَمِينٍ﴾ [التكوير: ٢١]، واقتصر على نفي الجنون عنه ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾ [التكوير: ٢٢]، وقد خرق في ذلك الإجماعَ، ولا دلالة في الآية لما ادَّعاه؛ لأنَّ المقصودَ منها نفي قولهم: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقولهم ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: ٨]، وليس المقصود المفاضلةَ بينهما، وإنما هو شيءٌ اقتضاه الحال، ولا عبرةَ بما قد يُتوهم من تفضيل جبريل عليه، لكونه كان يعلمه ﷺ، فكم من معلَّم - بالفتح - أفضل من معلِّم - بالكسر -، على أنه قد ذكر الشيخ ابن العربي في «الفتوحات»: (أنَّ القرآنَ أُنزل عليه ﷺ قبل نزولِ جبريلَ به عليه)، لكنْ قال الشيخ الشعراني بعد أن نقل ذلك عنه: وفيه نظرٌ، ولم أطلعْ على ذلك في حديث، والله أعلم.

وما ورد من النهي عن تفضيله ﷺ، كقوله: «لا تُفَضِّلُونِي على الأنبياء»(١)، وقولِه: «لا تفضلوني على يونسَ بن متَّى»(٢)، والتحقيق أن (مَتَّى) اسم أبيه، خلافاً لعبد الرزاق كما رجَّحه ابن حجر، وقولِه ﷺ: «لا تُخيِّرُوني على موسى»(٣)، ونحوِ

(١) أخرجه البخاري (٣٤١٤)، ومسلم (٢٣٧٣). وفي (ط): «لا تفضلوني على الأنبياء».

(٢) أخرج البخاري (٣٤١٣)، ومسلم (٢٣٧٧) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا ينبغي لعبدٍ أن يقول: أنا خير من يونس بن مَتَّى». وأما اللفظ الذي أورده الإمام البيجوري هو والقاضي في «الشفا» فقال الإمام السيوطي في «مناهل الصفا» (٧٥): لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٣) أخرجه البخاري (٢٤١١)، ومسلم (٢٣٧٣).

ذلك، فمحمولٌ على تفضيلٍ يُؤدِّي إلى تنقيص غيره من الأنبياء، أو إنه قالَهُ قبل أن يعلم أنه أفضل.

ويحتمل أنه قاله تأدباً وتواضعاً، وقيل: معنى لا تفضلوني على يونس بن متى لا تعتقدوا أني أقربُ إلى الله في الحسِّ، حيثُ ناجيتُ الله فوق السموات السبع، وهو ناجى ربه في بطن الحوت في قاع البحر؛ لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان، فيستوي في حقه مَن فوق السموات ومَن في قاع البحار، وعدمُ التفضيل بهذا الاعتبار لا ينافي أنه ﷺ أفضلُ الجميع، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر»(١)؛ أي: ولا فخر أعظمُ من ذلك، أو ولا أقول ذلك فخراً، بل تحدُّثاً بالنعمة. واختلف هل أفضليته(٢) ﷺ لمزاياه التي اختُصَّ بها أو بتفضيل من الله تعالى؟ والتحقيق أنه بتفضيل من الله تعالى وإن كنا نعتقد أنه ﷺ قام به مزايا لكنها(٣) لا تقتضي التفضيل، ولذلك يقولون: يوجد في المفضول ما لا يوجد في الفاضل، فللسيد أن يفضل من شاء على من شاء، وغيرُ هذا تعسفٌ، لا يسلم من سوء الأدب.

قوله: (فَمِلْ عَنِ الشِّقَاقِ) أي: إذا عرفت هذا الحكمَ المجمعَ عليه فاعدلْ عن المنازعة فيه؛ لأنه لا تجوز المنازعة في الحكم المجمع عليه؛ إذ لا يجوز خرقُ

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٦١٦).

(٢) قوله: (واختلف هل أفضليته) الأفضلية المختلف فيها هل هي بالمزايا، أو المراد بها زيادته على غيره في الكمالات الربانية؟

والمراد بالمزايا المجعولةِ سبباً للأفضلية الكمالاتُ الاختيارية، كطاعتِهِ وحُسن أخلاقه مع الناس، والأفضلية بهذا المعنى أخصُّ من الأفضلية المذكورة في كلام المتن؛ لأن المراد بها زيادته على غيره من الكمالات مطلقاً؛ اختياريةً أو لا.

والحاصل أنه ﷺ زائد على غيره في الكمالات، سواء كانت ربانية كالعلوم اللدنية، أو كانت اختيارية، إلا أنهم اختلفوا هل زيادته في الكمالات الربانية بسبب زيادته في الكماليات الاختيارية أو لا؟

وبهذا اندفع ما قاله بعضهم من أن في تعليل الأفضلية بالمزايا شبهَ مصادرة؛ لأن المزايا من فروع الأفضلية، ووجه الاندفاع أن الأفضلية هنا زيادته في الكمالات الربانية خاصة، فلا تشمل المزايا التي هي الكمالات الاختيارية. انتهى أجهوري.

(٣) في (أ): (لكونها).

الإجماع، وقد أشار المصنِّف بذلك لمنازعة الزمخشريِّ، وإنما سميت المنازعة شقاقاً؛ لأن كُلًّا من المتنازعين يكون في شق، أي: جانب، لا يكون فيه الآخر.

٦٦ - وَالأَنْبِيَا يَلُونَهُ فِي الفَضْلِ وَبَعْدَهُمْ مَلائِكَةْ ذِيْ الفَضْلِ

قوله: (وَالأَنْبِيَا يَلُونَهُ فِي الفَضْلِ) أي: والأنبياء عليهم الصلاة والسلام يتبعون نبينا محمداً ﷺ في الفضل، فمرتبتهم بعد مرتبته ﷺ فيه، وإن تفاوتوا فيها، فيليه سيدُنا إبراهيم، فسيدُنا موسى، فسيدُنا عيسى، فسيدُنا نوح، وهؤلاء هم أولو العزم؛ أي: الصبر وتحمُّل المشاقِّ.

وقد نظم بعضهم أولي العزم على هذا الترتيب فقال: [من الطويل]

مُحمَّدٌ إبْراهِيمُ مُوسَى كَلِيمُهُ فَعِيسَى فَنُوحٌ هُمْ أُولُو العَزْمِ فَاعْلَمِ

وليس آدم منهم، لقوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، ويلي أولي العزم بقيةُ الرسل[1]، ثم الأنبياء غير الرسل مع تفاوت مراتبهم عند الله تعالى، فالواجب اعتقادُ أفضليةِ الأفضل على طبق ما ورد به الحكم تفصيلاً في التفصيلي، وإجمالاً في الإجمالي، ويمتنع الهجوم فيما لم يردْ فيه توقيفٌ.

وقوله: (وَبَعْدَهُمْ مَلائِكَةْ ذِيْ الفَضْلِ) بإسكان التاء، وإدغامها في الذال للوزن، و(ذي الفضل) صفة للفظ الجلالة المقدَّر؛ أي: وبعد الأنبياء ملائكة الله ذي الفضل، فمرتبتهم تلي مرتبة الأنبياء في الجملة، وإنما قلنا: في الجملة؛ لأنَّ الذي يلي الأنبياء من الملائكة رؤساؤهم كجبريلَ وميكائيلَ وإسرافيلَ وعزرائيلَ، ثم بقيةُ الملائكة، وقد اتفقوا على أن جبريلَ وميكائيلَ أفضلُ جميع الملائكة، ثم اختلفوا في الأفضل منهما، فقيل: إن جبريل أفضل، وهو المشهور، وقيل: إن ميكائيل أفضل.

وما ذُكر من أن الملائكة رؤساءَ وغيرَهم تلي الأنبياء طريقةُ جمهور الأشاعرة؛ وهي مرجوحةٌ، وستأتي طريقة الماتريدية وهي الراجحة، وذهب القاضي وأبو[2]

---

(١) وقيل: جميع الرسل أولو العزم على الخلاف في (من) في قوله تعالى: ﴿أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، أبيانية أم تبعيضية؟ والظاهر أن الخلاف لفظي، من حيث أصل العزم وكماله. «حاشية الأمير على إتحاف المريد» (١٣٨).

(٢) في (ط) و(ب): (أبو) بدون واو العطف.

عبد الله الحَليمي مع آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء إلا نبينا ﷺ، لما تقدَّم من أنه مستثنى من محل الخلاف، مُعلِّلين بتجردهم عن الشهوات، وَرُدَّ بأن وجودها مع قَمعها أتمُّ، فقد قال ﷺ: «أحبُّ الأعمال إلى اللهِ أَحْمَزُها»[1]، بسكون الحاء المهملة وبعد الميم زاي؛ أي: أشقها.

قال السعد: (ولا قاطعَ في هذه المقامات)، ولذلك قال تاج الدين ابن السُّبْكيِّ[2]: (ليس تفضيل البشر على الملك ممَّا يجب اعتقاده ويضرُّ الجهل به، والسلامةُ في السكوت عن هذه المسألة، والدخولُ في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير دليلٍ قاطعٍ.. دخولٌ في خطرٍ عظيمٍ وحكمٍ في مكان لسنا أهلاً للحكم فيه).

[تعريفُ الملائكةِ]

واعلَمْ أن الملائكة أجسامٌ لطيفةٌ نورانيةٌ، قادرةٌ على التشكل بأشكال مختلفةٍ في أشكال حسنةٍ[3]، شأنها الطاعة، ومسكنها السماوات غالباً، ومنهم من يسكن الأرض، يسبحون الله الليل والنهار لا يفتُرون، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة، فمن وصفهم بذكورة فسق، ومن وصفهم بأنوثة كفر؛ لمعارضته؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩] الآية، وأولى بالكفر من قال: خُناثي؛ لمزيد التنقيص.

٦٧ ـ هَذَا وقَومٌ فَصَّلُوا إِذْ فَضَّلُوا　　　وَبَعْضُ كُلٍّ بَعْضَهُ قَدْ يَفْضُلُ

قوله: (هَذَا) مفعولٌ لمحذوفٍ؛ أي: افهمْ هذا، ويصحُّ غير ذلك كما تقدَّم في نظيره، واسم الإشارة عائدٌ على المذكور من تفضيل الأنبياء على الملائكة،

---

(١) ذكره الزمخشري في «غريب الحديث» ١/٣١٩، وقد نقل السخاوي في «المقاصد الحسنة» (٦٩) عن الحافظ المزي قوله: وهو من غرائب الأحاديث، ولم يُروَ في شيءٍ من الكتب الستة.

(٢) قاله رحمه الله تعالى في رسالة «الانكفاف عن إقراء الكشاف»، وقد أوردها السيوطي وهي لطيفة في «تحفة الأديب في نحاة مغني اللبيب»، فلينظر.

(٣) ولكن قد تَتشكل بأشكال كريهة لحكمة؛ فقد ورد في «الصحيحين» من صفة سيدنا مالك خازن النار أنه كريهُ المنظر، كريه الرائحة؛ وذلك زيادةُ عذاب لأهل النار.

وتفضيل الملائكة على بقية البشر من غير تفصيل كما هو طريقة جمهور الأشاعرة المرجوحة، وإنما قدَّمها الناظم؛ لأنه وضع منظومته على مذهبهم.

[المفاضلةُ بينَ الملائكةِ والبشرِ]

وقوله: (وقومٌ فَصَّلُوا إذْ فَضَّلُوا) أي: وقوم من الماتريدية فصَّلوا بين رؤساء الملائكة وعوامّهم وعوام البشر حين فضلوا بين الفريقين، فقالوا: الأنبياءُ أفضلُ من رؤساء الملائكة؛ كجبريلَ وميكائيلَ، ورؤساء الملائكة أفضلُ من عوام البشر، وهم أولياؤهم غير الأنبياء؛ كأبي بكرٍ وعمرَ رضي الله تعالى عنهما، وليس المراد بعوام البشر ما يشمل الفساقَ، فإن الملائكة أفضلُ منهم على الصحيح، وعوامُ البشر المذكورون أفضلُ من عوام الملائكة؛ وهم غير رؤسائهم كحملة العرش؛ وهم أربعة الآن، فإذا كان يوم القيامة أيَّدهم الله بأربعة أخرى، قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحَاقَّة: ١٧]؛ لمزيد الجلال عليه يوم القيامة، وكالكَرُوْبيين بفتح الكاف وتخفيف الراء؛ وهم ملائكةٌ حافُّون بالعرش، طائفون به، لُقِّبوا بذلك؛ لأنهم متصدّون للدعاء برفع الكرب عن الأمة، وقيل غيرُ ذلك، وقد علمت أن هذه الطريقة هي الراجحة.

فإن قيل: يلزم عليها تفضيل غير المعصوم على المعصوم، أُجيب بأن العصمة لا دخل لها في التفضيل، فلا يُنظرُ لها فيه، وإنما يُنظر للأكثرية في الثواب على العبادة، فعوام البشر أكثر ثواباً من عوام الملائكة؛ لحصول المشقة لعوام البشر في عبادتهم، بخلاف عوام الملائكة، فإن جبلتهم الطاعة، فلا يحصلُ لهم فيها مشقةٌ.

وقوله: (وبعضُ كل بعضَه قد يَفضُلُ) (بعض) بالرفع مبتدأ، و(بعضه) بالنصب مفعول مقدم لـ(يفضل) الواقع بعده، والجملة خبر المبتدأ؛ أي: وبعض كل من الأنبياء والملائكة قد يفضل بعضه الآخر، و(قد) للتحقيق، فبعض الأنبياء كأولي العزم أفضل من بعضهم الآخر، وبعض الملائكة كرؤسائهم أفضل من بعضهم الآخر.

وتلخيصُ ما أشار إليه الناظم أولاً وآخراً مع الجري على الطريقة الراجحة في التفضيل: أن سيدنا محمداً ﷺ أفضلُ الخلق على الإطلاق، ويليه سيدنا إبراهيم ثم سيدنا موسى ثم سيدنا عيسى ثم سيدنا نوح، وهؤلاء هم أولو العزم كما تقدَّم، ثم بقية

الرسل، ثم الأنبياء غير الرسل، وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله، ثم جبريل، ثم ميكائيل، ثم بقية رؤسائهم، ثم عوام البشر، ثم عوام الملائكة، وهم متفاضلون فيما بينهم عند الله أيضاً، وسبق أنه يمتنع الهجوم فيما لم يردْ فيه توقيفٌ، ولهذا أبهم الناظم في الفاضل والمفضول حيث قال: (وبعض كل بعضه قد يفضل).

[ما يتعلَّقُ بالمعجزةِ]

٦٨ - بِالمُعْجِزاتِ أُيِّدُوا تَكَرُّمَا ... وَعِصْمَةَ البارِي لِكُلٍّ حَتِّمَا

قوله: (بِالمُعْجِزاتِ أُيِّدُوا) الجار والمجرور متعلق بالفعل بعده؛ أي: أيدهم الله تعالى بالمعجزات، حيث أظهرها على أيديهم تصديقاً لهم في دعوى النبوة والرسالة، وفيما بلغوه عن الله تعالى؛ لأنها نازلةٌ منزلة قوله تعالى: (صدق عبدي في كل ما يبلغ عني)؛ و(أل) في المعجزات للجنس، فاندفع ما يوهمه ظاهر النظم من أنه لا بدَّ في ثبوت النبوة والرسالة من عدد من المعجزات، وليس كذلك؛ إذ الواحدة تكفي، ويصح أن تكون للاستغراق، ويكون من مقابلة الجمع بالجمع، كما في قولك: (لبس القوم ثيابهم)؛ أي: لبس كل واحدٍ ثوبه الخاص به، ولو واحداً.

وقوله: (تَكَرُّماً) أي: تفضلاً وإحساناً من غير إيجابٍ ولا وجوبٍ، وأشار بذلك إلى الرد على مَنْ أوجب عليه تعالى المعجزة-كما أوجب عليه الإرسال- وإلا لبطلت فائدة الإرسال، وذلك مبنيٌّ على قولهم بوجوب الصلاح والأصلح المبني على قاعدتهم الباطلة؛ وهو قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، فالحق أنه لا يجب على الله شيءٌ لأحد من خلقه، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

واعلم أن **المعجزة لغةً** مأخوذةٌ من العجز؛ وهو ضدُّ القدرة، **وعرفاً** أمرٌ خارق للعادة مقرونٌ بالتحدي، الذي هو دعوى الرسالة أو النبوة، مع عدم المعارضة. وقال السعد: (هي أمرٌ يظهرُ بخلاف العادة على يدِ مدعي النبوةِ عند تحدي المنكرين على وجهٍ يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله).

وقد اعتبر المحققون فيها سبعة قيود:

الأول: أن تكون قولاً أو فعلاً أو تركاً، فالأول كالقرآن، والثاني كنبع الماء من بين أصابعه ﷺ، والثالث كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم، وخرج بذلك الصفة القديمة، كما إذا قال: آيةُ صدقي كونُ الإلهِ متصفاً بصفة الاختراع[1].

الثاني: أن تكون خارقة للعادة، وهي ما اعتاده الناس واستمروا عليه مرةً بعد أخرى، وخرج بذلك غير الخارق، كما إذا قال: (آيةُ صدقي طلوعُ الشمس من حيث تطلع، وغروبها من حيث تغرب).

الثالث: أن تكون على يد مدعي النبوة أو الرسالة، وخرج بذلك **الكرامةُ**[2]؛ وهي ما يظهر على يد عبدٍ ظاهر الصلاح، **والمعونةُ**: وهي ما يُظهَر على يد العوامّ تخليصاً لهم من شدَّة، **والاستدراجُ**: وهو ما يُظهَر على يد فاسق خديعة ومكراً به، **والإهانةُ**: وهي ما يُظهَر على يده تكذيباً له؛ كما وقع لمسيلمة الكذاب؛ فإنه تَفَلَ في عين أعورَ لتبرأ فعميت الصحيحة.

الرابع: أن تكون مقرونةً بدعوى النبوة أو الرسالة حقيقةً أو حكماً بأن تأخرت بزمن يسيرٍ، وخرج بذلك **الإرهاصُ**؛ وهو ما كان قبل النبوة والرسالة تأسيساً لها، كإظلال الغمام له ﷺ قبل البعثة.

الخامس: أن تكون موافقةً للدعوى، وخرج بذلك المخالف لها، كما إذا قال: (آيةُ صدقي انفلاقُ البحر فانفلق الجبل).

السادس: ألا تكون مكذبةً له، وخرج بذلك ما إذا كانت مكذبة له، كما إذا قال: (آية صدقي نطقُ هذا الجَماد فنطق بأنه مفترٍ كذابٌ)، بخلاف ما لو قال: (آية صدقي نطق هذا الإنسان الميت وإحياؤه، فأحيي ونطق بأنه مفترٍ كذابٌ)، والفرق أن الجماد لا اختيار له، فاعتبر تكذيبه؛ لأنه أمرٌ إلهيٌّ، والإنسان مختارٌ فلا يعتبر تكذيبه؛ لأنه ربما اختار الكفر على الإيمان.

---

(١) لعل الأولى: بصفة الإبداع أو الخلق الواردة بالنقل، أما الاختراع فمن تعبيرات الفلاسفة التي سرتْ إلى المتكلمين.

(٢) وخرج أيضاً الآية؛ وهي ما كانت من الله تعالى؛ كطلوع الشمس من مغربها.

السابع: أن تتعذر معارضته[1]، وخرج بذلك السحرُ ومنه الشَّعْبَذةُ، وهي خِفَّةٌ في اليد يُرَى أن لها حقيقة، ولا حقيقة لها كما يقع للحُوَاة[2].

وزاد بعضهم ثامناً: وهو ألا تكون في زمنٍ نقض العادة؛ كزمن طلوع الشمس من مغربها، وخرج بذلك ما يقع من الدجال[3]؛ كأمره للسماء أن تُمْطِرَ فتُمْطِرُ، وللأرض أن تُنْبِتَ فتُنبتُ، وقد نظم بعضهم أقسام الأمر الخارق للعادة، فقال: [من الطويل]

إِذَا مـا رَأَيْـتَ الأَمـرَ يَـخْـرُقُ عَـادَةً ... فَـمُـعْـجِـزَةٌ إِنْ مِـنْ نَـبِـيٍّ لَـنـا صَـدَرْ

وإِنْ بـانَ مِـنْـهُ قَـبْـلَ وَصْـفِ نُـبُـوَّةٍ ... فَالإِرْهاصَ سَمِّهْ تَتْبَعِ القَوْمَ فِي الأَثَرْ

وإِنْ جَـاءَ يَـومـاً مِـنْ وَلِـيٍّ فَـإِنَّـهُ الـ ... ـكَرَامَةُ في التَّحْقِيقِ عِنْدَ ذَوِي النَّظَرْ

وإِنْ كانَ مِنْ بَعضِ العَوامِّ صُدُورُهُ ... فَـكَـنُّـوْهُ حَـقًّـا بـالـمَـعُـونَـةِ وَاشْـتَـهَـرْ

ومِـنْ فـاسِـقٍ إِنْ كـانَ وَفْـقَ مُـرادِهِ ... يُسَمَّى بِالِاسْتِدْرَاجِ فِيمَا قَدِ اسْتَقَرّْ

وإِلَّا فَـيُـدْعَـى بِـالإِهـانَـةِ عِـنْـدَهُـمْ ... وقَدْ تَمَّتِ الأَقْسامُ عِنْدَ الَّذِي اخْتَبَرْ

وزاد بعضهم السحر، وقيل: إنه ليس من الخوارق؛ لأنه معتادٌ عند تعاطي أسبابه.

[وجوبُ العصمةِ لِلأنبياءِ والرُّسلِ]

قوله: (وَعِصْمَةَ البارِي لِكُلٍّ حَتِّمَا)[4]: الإضافة في (عصمة الباري) من إضافة

---

(١) عارضه بمثل ما صنع؛ أي: أتى بمثل ما أتي. «مختار الصحاح» (ع ر ض).
فالمراد بعدم المعارضة نفي المشابهة والمماثلة؛ أي: لا يَستطيع أحد أن يأتي بِمُشابه ما أتى به النبي ﷺ.

(٢) حواة جمع (الحاوي)، الذي يَرقي الحيات ويجمعها، والرجل يقوم بأعمال غريبة (محدثة). «المعجم الوسيط» (ح و ى).

(٣) قد يقال: هذا خارج بالثالث؛ لأن الدجال لا يدعي النبوة، بل الإلهية.

(٤) قال الآمدي في «إحكام الأحكام» (١/ ١٧٠): (مدرك العصمة السمع كما ذهب إليه القاضي والمحققون من أصحابنا، أو العقل كما ذهب إليه المعتزلة، قال المقترح: لأنه ليس من العقل ما يُحيله).
وعصمة الأنبياء من الصغائر كعصمتهم من الكبائر على الصحيح، قال في «البحر المحيط» (٦/ ١٦): (والمختار امتناع ذلك، وأنهم معصومون من الصغائر والكبائر جميعاً، وعليه الأستاذ وابن فورك وأبو بكر بن مجاهد، واختار الرازي العصمة عمداً وجوَّزها سهواً).

المصدر لفاعله، و(لكل) متعلِّقٌ بعصمة، و(حتما) بفتح الحاء على أنه فعلُ أمرٍ، وألفه منقلبةٌ عن نون التوكيد الخفيفة في الوقف بعد حذف الرابط، والأصل: حتِّمنها، والجملة خبر المبتدأ، وهو (عصمة) إن قرئ بالرفع، ويصحُّ أن يقرأ بالنصب على أنه مفعولٌ لمحذوفٍ يدلُّ عليه المذكور، والتقدير: وحتم عصمة الباري، ولم يجعلْ مفعولاً للمذكور؛ لأنه مقترنٌ بنون التوكيد الخفيفة، وهو حينئذٍ لا يعمل فيما قبله.

فإن قيل: إذا لم يعمل لا يفسر عاملاً أُجيب بأن قولهم: (ما لا يعمل لا يفسر عاملاً) إنما هو في التفسير الاصطلاحي، فلا ينافي أنه يشير له في الجملة، أو بضم الحاء على أنه فعلٌ ماضٍ مبني للمجهول وألفه للإطلاق، وعلى هذا فـ (عصمة) بالرفع لا غير على أنه مبتدأ، والجملة من الفعل ونائب الفاعل خبره، وتذكير الضمير الذي هو نائب الفاعل مع كونه عائداً على العصمة لتذكيرها باعتبار كونها وصفاً، وعلى كلٍّ فالمعنى: اعتقد أن عصمة الباري لكلِّ واحدٍ من الأنبياء والملائكة متحتمةٌ وواجبةٌ؛ بمعنى أنها لا تنفك، ولا تقبل الانتفاء، و(الباري) الخالق، من البرء وهو الخلق، وقد يقال: إن عصمة الأنبياء قد تقدمت في قوله: (وواجب في حقهم الأمانة)؛ إذ الأمانة هي العصمة[1]، وقد يُجاب بأنه إنما تعرَّض لها ليجمع الملائكة مع الأنبياء في حكمها[2] والاتصاف بها، والعصمة **لغةً**: مطلق الحفظ، **واصطلاحاً**: حفظ الله للمكلف من الذنب مع استحالة وقوعه، ولا يجوز لنا سؤال العصمة بهذا المعنى؛ كأن يقال: (اللهم إنا نسألك العصمة)، فإن أريد المعنى اللغوي جاز لنا سؤالها.

واعلم أن المشهور عصمة جميع الملائكة، وقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البَقَرَة: ٣٠] ليس غِيبةً ولا اعتراضاً على الله، بل مجرد استفهام، وما نُقل في قصة هاروتَ وماروتَ مما يذكره المؤرخون لم يصح فيه شيءٌ من الأخبار، بل هو من افتراء اليهود وكذبهم، وتبعهم المؤرخون في ذكر ذلك، وقيل: كانا رجلين صالحين، وسُميا ملكين تشبيهاً لهما بالملكين[3].

(١) العبارة في (أ): (إذا الأمانة في حقهم العصمة).

(٢) في (ب): (الأحكام).

(٣) وأثبت الزمخشري العصمة للسيدة مريم في «كشافه».

[سيِّدُنا محمدٌ ﷺ خاتمُ الأنبياءِ]

٦٩ ـ وَخُصَّ خَيْرُ الخَلْقِ أَنْ قَدْ تَمَّمَا بِـهِ الـجَـمِـيـعَ رَبُّـنـا وعَـمَّـمَـا

قوله: (وَخُصَّ خَيْرُ الخَلْقِ) ببناء الفعل للمفعول، و(خير الخلق): نائب فاعل الذي هو الله، والأصل: وخصَّ الله خير الخلق؛ أي: أفضلهم وهو نبينا محمد ﷺ، و(خيرُ) أفعل تفضيل أصله (أخير) كـ(أكرم)، حُذفت منه الهمزة لكثرة الاستعمال.

وقوله: (أَنْ قَدْ تمَّمَا بِهِ الجَميعَ رَبُّنا) أي: بأن ختم ربنا به ﷺ جميع الأنبياء، فالباء مقدرة وهي داخلةٌ على المقصور، فتتميم جميع الأنبياء مقصور عليه ﷺ لا يتعدَّاه إلى غيره، قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ويلزم منه ختم المرسلين؛ لأنه يلزم من ختم الأعمِّ ختمُ الأخص من غير عكسٍ، ولا يُشْكِلُ ذلك بنزول سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام في آخر الزمان؛ لأنه إنما يَنزِلُ حاكماً بشريعة نبينا ومُتَّبِعاً له، ولا يُنافي ذلك أنه حين نزولِهِ يحكُمُ برفع الجزية عن أهل الكتاب، ولا يُقبَل منهم إلا الإسلام أو السيف؛ لأن نبينا أخبرَنا بأنها مُغَيَّاةٌ إلى نزول عيسى، فحكمه بذلك إنما هو بشريعة نبينا.

وخصائصه ﷺ لا تنحصر حدًّا ولا عدًّا، ولكن المهم منها ما ذكره المصنف.

[عمومُ بعثتِه ﷺ واتباعُ عيسى له بعد نزولِهِ]

قوله: (وَعَمَّمَا بِعْثَتَهُ) أي: وخُصَّ أيضاً بأن عمَّم ربُّنا بعثتَهُ، فالباء مقدرةٌ وهي داخلة على المقصور كما في الذي قبله، فتعميم البعثةِ مقصور عليه ﷺ لا يتعدَّاه إلى غيره، فأرسله الله إلى جميع المكلَّفين من الثقلين إرسالَ تكليفٍ اتفاقاً.

وأما الملائكة فقد تقدَّم فيهم الخلافُ؛ والأصح(١) أنه مُرسَلٌ إليهم إرسالَ

(١) قوله: (والأصح ... إلخ) الذي في شرح المصنف الخلاف في أنه أُرسل إليهم أو لا، فبعضُهم جعله مرسلاً إليهم، وبعضهم نفاه. انتهى أجهوري.

خلاصة كلامه: والظاهر أن هذا النافي هو عينُ القائل بأنه أرسل إليهم إرسالَ تشريف، فالمراد بإرساله إليهم إرسالَ تشريف أنهم شرفوا ببعثته من غير أن يَأمرهم بشيءٍ، ويَنهاهم عنه. انتهى أجهوري.

تشريفٍ، وبعضهم اعتمد أنه مرسلٌ إليهم إرسال تكليفٍ بما يليق بهم، فإنَّ منهم الراكع والساجد إلى يوم القيامة.

وما كُلِّف به الإنس تفصيلاً وإجمالاً، فقد كُلِّف به الجنُّ كذلك، وشَمِل ذلك يأجوجَ ومأجوجَ ـ بالهمز وتركه ـ وهم أولاد يافث بن نوح، وقيل: جِيْلٌ من التُرك، وقيل: غيرُ ذلك.

والتحقيق أنه ﷺ مرسلٌ لجميع الأنبياء والأمم السابقة، لكن باعتبار عالَم الأرواح، فإنَّ روحَهُ خُلقت قبل الأرواح وأرسلها الله لهم فبلغت الجميعَ، والأنبياءُ نُوَّابُه في عالَم الأجسام[1]، فهو ﷺ مُرسَلٌ لجميع الناس من لَدُن آدمَ إلى يوم القيامة حتى إلى نفسه؛ لدخول الجميع تحت قولهِ ﷺ: «بُعثت إلى الناس كافَّةً»[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨].

[حكمُ من نفى بعثةَ النبيِّ ﷺ]

فمن نفى عموم بِعْثتِهِ ﷺ فقد كفر، وفي ذلك ردٌّ على العيسوية؛ وهم فرقةٌ من اليهود زعموا تخصيصَ رسالتهِ ﷺ بالعرب.

لا يُقال: تعميم البعثة ليس خاصًّا بنبينا ﷺ، بل مِثله نوحٌ فإنه كان مبعوثاً لجميع من في الأرض بعد الطوفان؛ لأنَّا نقولُ: تعميم بعثة نوح ليس من أصل البعثة، بل أمر اتفاقي؛ لأنه لم يَسْلَمْ من الهَلاك إلا من كان معه في السفينة.

وأما تعميم بعثةِ نبينا محمدٍ ﷺ فهو من أصل البعثة، ومقتضى ما ذكر[3] أن بعثة نوح لم تكن عامةً قبل الطوفان، فيكون بعضُ المغرقين لم يرسل إليهم، فيقال: إذا لمْ يُرسَلْ إليهم فما مُوْجِبُ غَرَقِهِم؟ وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]، ولذلك قيل: إنها عامةٌ قبل الطوفان، ولعل الأولَ تمسَّك بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗ﴾ [الأنفال: ٢٥]، وعلى القولِ بعموم

---

(١) انظر ما ذكره الإمام السيوطي في كتابه «الخصائص الكبرى» (١/ ٣ ـ ٤ ـ ٥) من أحاديث في باب خصوصيته ﷺ.

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٢٧٤٢)، والبخاري (٣٣٥) بلفظ «للناس عامة».

(٣) العبارة في (أ): (مقتضى ذلك).

بعثته قبل الطوفان فالتعميم خاصٌّ بزمنه فقط، وتعميم رسالة نبيِّنا ﷺ لزمنه وللزمن الذي بعده، بل والذي قبله كما تقدَّم، فأين التعميم الخاص من التعميم العام؟ على أن سيدَنا نوحاً لم يُرْسَلْ إلى الجنِّ، فإنه لم يرسلْ لهم إلا نبيُّنا محمد ﷺ، وأما تسخير الجنِّ لسليمان عليه الصلاة والسلام فتسخير سلطنةٍ ومُلكٍ لا تسخيرُ نبوة.

[أحكامٌ في النَّسخِ]

٧٠ - بِعْثَتُهُ فَشَرْعُهُ لا يُنْسَخُ بِغَيْرِهِ حَتَّى الزَّمانُ يُنْسَخُ

قوله: (لا يُنْسَخُ بِغَيْرِهِ) هذا مفرَّع على ختم النبوة به، وتعميم بعثته، فالفاء للتفريع، ويصح أن تكون فاء الفصيحة؛ لأنها أفصحت عن شرطٍ مُقدرٍ، والتقدير: إذا علمت أنه خاتم النبيين، وأن بعثته عامّة فشرعه لا يُنسخ بغيره؛ لا كُلًّا ولا بعضاً.

والشرع لغةً: البيان، واصطلاحاً: الأحكام الشرعية.

والنسخ لغةً: الإزالة والنقل، ومنه نسخت الشمسُ الظلَّ؛ أي: أزالته، ونسخت الكتاب؛ أي: نقلته، وهل هو حقيقةٌ في المعنيين، أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني، أو بالعكس؟

أقوالٌ: وخير الأمور أوساطها، فالصحيح أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني.

واصطلاحاً: رفع حكمٍ شرعيٍّ بدليلٍ شرعيٍّ، والمراد برفع الحكم الشرعي انقطاع تعلقه بالمكلفين؛ لأنه خطابُ الله تعالى، وهو يستحيل رفعه لأنه قديمٌ، بخلاف التعلق فلا يستحيل رفعه لأنه حادث.

وقوله: (حَتَّى الزَّمانُ يُنْسَخُ) أي: فشرعه ﷺ مستمرٌّ إلى نسخ الزمان، فالمراد بـ(حتى) الغاية مع كونها ابتدائية، و(الزمان) مبتدأ خبره (ينسخ)، والمراد بالنسخ هنا: المعنى اللغوي وهو الإزالة، فالمعنى: حتى الزمان يُزال ويرفع بحضور يوم القيامة؛ لقوله ﷺ: «لنْ تزالَ هذه الأمةُ قائمةً على أمر الله - يعني الدين الحق - لا يضرُّهم من خالفهم. حتى يأتي أمرُ الله»(١)؛ أي: الساعة، وهو على حذف مضاف؛ أي: قربها؛ لأن المؤمنين يموتون قبل الساعة بريحٍ لينةٍ(٢)، والمراد بالنسخ في آخر الشطر الأول:

---

(١) أخرجه البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧).

(٢) أخرج حديثاً بمعناه ابن حبان (٦٧٩٧)، وأحمد (٣/ ٤٣١).

المعنى الشرعي؛ ففي كلامه الجناس، وقد تقدَّم الكلام في الإيطاء، فلا حاجة إلى الإعادة.

٧١ ـ وَنَسْخُهُ لِشَرْعِ غَيْرِهِ وَقَعْ حَتْماً أَذَلَّ اللهُ مَنْ لَهُ مَنَعْ

٧٢ ـ وَنَسْخَ بَعْضِ شَرْعِهِ بِالبَعْضِ أَجِزْ وما فِي ذَا لَهُ مِنْ غَضِّ

قوله: (وَنَسْخُهُ لِشَرْعِ غَيْرِهِ وَقَعْ حَتْماً) أي: ونَسخُ شرعِ نبينا محمدٍ لشرعِ كلِّ نبيٍّ غيرِه، وقعَ وحصلَ حالَ كونِهِ مُتحتَّماً، فـ(حتماً) بمعنى متحتماً حالٌ من فاعلِ (وقع)، ويدل لذلك قولُهُ تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ [آل عمران: ٨٥] الآية، والأحاديثُ في ذلك كثيرةٌ بلغت جملتُها مبلغَ التواترِ، فنسخُ شرعِهِ ﷺ لشرعِ غيرِهِ واقعٌ سماعاً بإجماعِ المسلمينَ، خلافاً لليهودِ والنصارَى، حيثُ زعموا أن شرعَ نبينا ﷺ لم ينسخْ شرعَ أحدٍ من الأنبياءِ توسلاً للقولِ بنفي نبُوَّتِه ﷺ، واحتجُّوا على ذلك بأنه يلزمُ على القولِ بالنَّسخِ ظهورُ مصلحةٍ كانت خفيةً على الله تعالى، ورُدَّ بأنَّ المصلحة تختلفُ بحسب الأزمنةِ، فالمصلحةُ في زمنِ الأممِ السابقةِ اقتضتْ تكليفَهم بشرائعِهم، والمصلحة في زماننا اقتضتْ تكليفَنا بشريعَتِنا.

وقوله: (أَذَلَّ اللهُ مَنْ لَهُ مَنَعْ) أي: ألحق الذلَّ بمن مَنَعَ نَسْخَ شرعِ نبينا لغيره، وهذه جملةٌ دعائيةٌ على اليهودِ والنصارَى فإنهم المانعون لذلك.

قوله: (وَنَسْخَ بَعْضِ شَرْعِهِ بِالبَعْضِ أَجِزْ) لا يَخْفَى أنَّ (نسخ) بالنصبِ مفعولٌ مقدَّمٌ لـ(أجز) الواقعِ بعدَهُ؛ أي: اعتقدْ جوازَ نسخِ بعضِ شرعِهِ ﷺ بالبعضِ الآخرِ جوازاً وقوعيًّا؛ لأن ذلك وقع بالفعل، نعم وجوبُ معرفتِهِ تعالى وتحريمُ الكفرِ نسخُه غير واقعٍ، وإن كان جائزاً كما هو مذهبُ أهلِ الحقِ. خلافاً لمن قال: (إن المعرفةَ حَسَنٌ عقليٌّ، والكفرَ قبيحٌ عقليٌّ، فوجوبُ المعرفةِ وتحريمُ الكفرِ لا يجوزُ نسخُهما)، ونحن نقول: الحَسَنُ ما حسَّنه الشرعُ، والقبيح ما قبَّحه الشرعُ، فلو جعل المعرفةَ من القبيحِ، والكفرَ من الحسنِ فلا حرج عليه.

وشمل البعضُ المنسوخُ البعضَ القرآنيَّ خلافاً لمن منعه كأبي [مسلم][(1)]

---

(١) في النسخ (موسى)، والصواب ما بين معقوفين، وفي «هداية المريد» (٢/ ٨٣٣): (أبو مسلم المعتزلي الأصفهاني الملقب بالجاحظ)، ولعل كلمة الجاحظ سهو من المصنف أو لُقِّب بذلك

الأصفهاني مُحتجًا بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فُصِّلَت: ٤٢] فلو نُسِخ بعضُه لتطرَّق إليه البُطلانُ.

وأجاب الأولون بأن الضميرَ لمجموعِ القرآنِ، وهو لا يُنسخُ اتفاقاً، وخرج بتقييد المصنف بالبعضِ نسخُ الجميعِ، فهو وإن كان جائزاً لكنه غيرُ واقعٍ.

فالحاصل أن الكلام في مقامَين:

مقامِ جوازٍ ومقامِ وقوعٍ، فمِن حيث الجوازِ يجوز نسخُ الشريعةِ كلًّا أو بعضاً، وأما من حيث الوقوع فلا يجوز نَسْخُ الجميعِ جوازاً وقوعيًّا.

١٧٠ وقوله: (وما فِي ذَا لَهُ مِنْ غَضٍّ) أي: وما في هذا الحكم، وهو تجويز نسخ بعض شرعه بالبعض الآخر من نقصٍ يقتضي امتناعه.

وشمل ما ذكر نسخ الكتاب بالكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٤٠] فإنه نُسخ بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٣٤] لتأخره نزولاً، وإن تقدَّم تلاوة.

ونسخُ السنة بالسنة كما في حديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[(١)]، فإنه نسخ النهي الذي وقع منه ﷺ أولاً بالأمر في هذا الحديث.

ونسخُ السنة بالكتاب كما في استقبال بيت المَقْدِس الثابت بالسنة[(٢)]، فإنه نسخ باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البَقَرَة: ١٤٤].

ونسخُ الكتاب بالسنة كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٠]، فإنه نسخ بحديث: «لا وصية

= أيضاً. وهو محمد بن بحر الأصفهاني المعتزلي، كان عالماً بالتفسير والأدب وغيرهما من فنون العلم، من تصانيفه: «تفسير القرآن» في أربعة عشر مجلداً، و«الناسخ والمنسوخ»، توفي سنة ٣٢٢هـ. «معجم الأدباء» (١٨/ ٣٥)، «والأعلام» (٦/ ٥٠).

(١) أخرجه مسلم (٩٧٧).

(٢) أخرج البخاري (٣٩٩) عن البراء بن عازب رضي الله عنهما، قال: «كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس، ستة عشر أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة، فأنزل الله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البَقَرَة: ١٤٤]، فتوجه نحو الكعبة».

لوارث»(١)، وشمل أيضاً نسخَ التلاوة والحكم جميعاً، كما في نحو (عشر رَضَعات معلومات يُحرّمن) فإنه كان مما يُتلى، فنُسخ بـ (خمسُ معلوماتٌ يحرّمن)، ثم نُسخ هذا الناسخ عندنا تلاوةً لا حُكماً، وعند المالكية تلاوةً وحُكماً، ونسخَ **التلاوة دون الحكم** كما في نحو: (الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجُمُوهما ألبتَّة نكالاً مِنَ الله والله عزيز حكيم)(٢)، فإنه كان مما يُتلى فنسخ تلاوة لا حكماً، ونسخَ **الحكم دون التلاوة** كما في آية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] فإنه نُسخ حكماً بآية ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وبقي تلاوة. والحق أن النسخ لا يكون إلا إلى بدل كما قاله الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، خلافاً لمن قال: تارةً يكون إلى بدل كما في آيتي الأنفال؛ أعني قولَه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ..﴾ [الأنفال: ٦٥] الآية، وقولَه تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ..﴾ [الأنفال: ٦٦] الآية، وتارةً يكون إلى غير بدل كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ..﴾ [المجادلة: ١٢] الآية، فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول نسخ بلا بدل، وعلى الأول(٣) فبدل هذا الوجوب جواز التصدق أو استحبابه، فلم يقعْ بلا بدلٍ أصلاً.

[مِنْ معجزاتِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ]

٧٣ ـ وَمُعْجِزَاتُهُ كَثِيرَةٌ غُرَرْ ... مِنْهَا كَلَامُ اللهِ مُعْجِزُ الْبَشَرْ

قوله: (وَمُعْجِزَاتُهُ كَثِيرَةٌ غُرَرْ) لمَّا ذَكر فيما تقدَّم تأييد الله تعالى للأنبياء بالمعجزات.. نبَّهَ هنا على كثرتها ووضوحها لنبينا دون غيره؛ فالغرض الآن التنبيه على كثرة معجزاته ووضوحها، لكن المراد من معجزاته الأمورُ الخارقةُ للعادة الظاهرةَ على يده ﷺ؛ سواء كانت مقرونةً بالتَّحَدّي أم لا، فهو من استعمال اللفظ في حقيقته

(١) أخرجه الترمذي (٢١٢٠)، وأبو داود (٢٨٧٠)، وابن ماجه (٢٧١٣).

(٢) قال المباركفوري: قال القاري: والأظهر تفسيرهما بالمحصن والمحصنة. «تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي» (٤/ ٥٨٢).

(٣) في (أ): (هذا).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ومجازه، أو من عموم المجاز، وإنما وصفها بالكثرة المطلقة إيماءً للعجز عن الإحاطة بها، والغُرَر: جمع غُرَّة، وهي في الأصل: بياضٌ في جبهة الفرس فوق الدرهم، وتُطلَق على خيار الشيء، ثم استعملت في كلِّ واضحٍ معروفٍ على وجه الحقيقة العرفية، وهو المراد هنا، و(غُرر) بمعنى واضحات مشهورات.

واعلم أن ما كان منها معلوماً بالقطع منقولاً بالتواتر كالقرآن.. فلا شكَّ في كُفر منكره، وما لم يكن منها كذلك، فإن اشتهر كَنَبْعِ الماء من بين أصابعه ﷺ.. فُسِّقَ منكره، وإن لم يشتهر وثبت بطريق صحيح أو حسن .. عُزِّر منكرُهُ.

[١. القرآنُ الكريمُ]

قوله: (مِنْها كَلامُ اللهِ) قد تقدَّم أن كلام الله يُطلق على الصفة القديمة وعلى اللفظِ المُنْزَلِ على النبي ﷺ، المتعبَّدِ بتلاوته المُتَحَدَّى بأقصر سورة منه كما يُطلق عليهما القرآن، لكن قد غلب كلامُ الله في الصفة القديمة، والقرآن في اللفظ الحادث، والمصنف أراد هنا بكلام الله اللفظ، وإنما نصَّ عليه بخصوصه؛ لأنه أفضلُ معجزاته ﷺ وأدوَمُها لِبَقَائِهِ إلى يوم القيامة، ولا يَخْرُجُ عنه شيءٌ من معجزاته غالباً، وإلا فبعضها لم يذكرْ فيه بطريق الصراحة، وإن كان داخلاً في عموم قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق: ١٢]، ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وذلك كانشقاق القمر، فعَن ابْن مسعودٍ رضي الله عنه أنه قال: «بينما نحن مع رسولِ الله ﷺ إذ انشقَّ القمرُ فِلقتَين، فكانت فلقةٌ وراءَ الجبل وفلقةٌ دونه، فقال لنا رسولُ الله ﷺ: اشهدوا»(١)، وقال كفار قريش: هذا سِحْرٌ فابعثوا إلى أهلِ الآفاق حتى تنظروا أرأوا مثل هذا أم لا؟ فأخبر أهل الآفاق بأنهم رَأوهُ مُنشقًّا، فقال كفار قريش: هذا سِحْرٌ مُستمرٌّ، فقد انشقَّ نصفين وهو في السماء، وإن كان قد يَسْبِقُ(٢) إلى الوهم أنه نزل منها إلى الجبل.

وكتسليمِ الحجر والشجر عليه ﷺ، فعن عليٍّ رضي الله تعالى عنه أنه قال: «كنت

---

(١) أخرجه البخاري (٣٨٦٩)، ومسلم (٢٨٠٠).

(٢) في (ب): (سبق).

مع النبي ﷺ بمكةَ فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبلٌ[(١)] ولا شجرٌ إلا وهو يقول: السلامُ عليك يا رسول الله»[(٢)].

وكتسبيح الحَصَى في كفِّه ﷺ، فقد روى ثابت بن أنس بن مالك قال: «كنا جلوساً مع رسول الله ﷺ، فأخذ كَفًّا من حصىً، فسبَّحنَ في يده، حتى سمعنا التسبيح ثم صَبَّهُنَّ في يد أبي بكرٍ فسبَّحنَ، ثم في يد عمرَ فسبَّحنَ، ثم في يد عثمانَ فسبَّحنَ، ثم صَبَّهُنَّ في أيدينا فما سبَّحنَ»[(٣)].

وكحنين الجِذع الذي هو ساقُ النخلة[(٤)]، وحديثه مشهورٌ متواترٌ: «وهو أنه كان ﷺ قبل أن يُصنَعَ له المنبر يخطب عنده، فلمَّا صُنعَ له المنبر، انتقل إليه فسَمِعَ كلُّ من كان في المسجد حنيناً وصوتاً عظيماً، حتى كاد أن ينشقَّ أسَفاً على فراقه ﷺ، فضمَّه إليه فصار يَئِنُّ أنينَ الصبي الذي تضمُّهُ أُمُّهُ إليها، وتُسكِته عن بكائه، ثم قال: إن شئت أردُّكَ إلى الحائط؛ أي: البستانِ الذي كنتَ فيه تَنْبُتُ لك عُرُوقُك، ويَكمُل لك خلقك، ويتجدد لك خُوصٌ وثَمَرٌ، وإن شئت أَغْرِسْكَ في الجنَّة فيأكل أولياء الله من ثمرك[(٥)]، ثم أصغى إليه ليسمعَ ما يقول، فقال بصوتٍ يسمَعُهُ مَنْ يليه: بل تَغرِسني في الجنَّة فيأكل مني أولياء الله وأكون في مكانٍ لا بَلاَءَ فيه، فقال: قد فعلتُ، ثم قال: اختارَ دارَ البقاء على دارِ الفناء، وأمر به فدفن تحت المنبر»[(٦)]، وكان الحسن إذا حدَّث بهذا الحديث بكى، وقال: (يا عباد الله؛ الخشبةُ تَحِنُّ إلى رسول الله ﷺ فأنتم أَحقُّ أن تَشْتَاقُوا إلى لِقَائِه).

---

(١) في (ب) و(ط): (حجر).

(٢) أخرجه الترمذي (٣٦٢٦). بلفظ «فما استقبله جبل ولا شجر».

وأخرج مسلم (٢٢٧٧) قال ﷺ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يُسلم عليَّ قبل أن أبعث، وإني لأعرفه الآن».

(٣) أورده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٨/ ٢٩٨) باب تسبيح الحصى، وأورد هذه الأحاديث وغيرَها وقال: رواه البزار بإسنادين، ورجالُ أحدهما ثقات.

وأخرج البخاري حديثاً (٣٥٧٩): «ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام، وهو يؤكل».

(٤) قال الإمام الشافعي: (وحنين الجذع أعظم من إحياء الموتى).

(٥) في (ب): (ثمرتك).

(٦) أخرج أصله البخاري (٣٥٨٣)، والطبراني في «معجمه الأوسط» (ج ٢/ص ١٠٩)، والبيهقي في (الدلائل) (٢/ ٥٥٦).

وكَرَدِّ عينِ قَتادةَ حين سالَتْ على خدِّه، وذلك أنه كان يتقي بوجهه السهامَ عن رسولِ الله ﷺ في غَزْوَةِ أُحُدٍ، فأصاب عينَهُ سهمٌ فسالتْ على خدِّه، فأخذها بيده وسعى بها إلى رسول الله ﷺ، فلمَّا رآها في كفِّه دَمِعَت عيناه، وقال: إنْ شئت صبرت ولك الجنة، وإنْ شئت رددتُها ودعوتُ الله لك فلم تَفقد منها شيئاً، فقال: يا رسولَ الله؛ إن الجنة لجزاء جميل وعطاء جليل، ولكني رجل مُبْتلًى بحبِّ النساء، وأخاف أن يقلنَ: أعورُ فلا يُرِدْنني، ولكن تَرُدُّها وتَسْأَلُ الله لي الجنة، فردَّها في موضعها، وقال: «اللهم قِ قَتادةَ كما وقى وجهَ نبيِّك فاجعلْها أحسنَ عينَيْهِ وأَحَدَّهما نظراً»، وكان كذلك، وكانت لا تَرْمَدُ إذا رَمِدَتِ الأخرى(١).

وكشهادة الضَّبِّ بنبوته: رُوي: «أن رسول الله ﷺ كان في مَحْفِلٍ من أصحابه إذ جاءه أعرابيٌّ وقد صاد ضبًّا، فقال الأعرابي: مَنْ هذا؟ قالوا: نبيُّ الله؛ فقال: واللاتِ والعُزَّى، لا آمنت به، إلا أن يؤمن هذا الضبُّ، وطرحه بين يديه ﷺ، فقال: يا ضبُّ؛ فأجابه بلسانٍ مبينٍ، يسمعه القوم جميعاً: لبيك وسعديك يا زَيْنَ مَنْ وافى القيامةَ، قال: مَنْ تعبدُ؟ قال: الذي في السماء عرشُهُ، وفي الأرض سلطانُهُ، وفي البحر سبيلُهُ، وفي الجنَّة رحمتُهُ، وفي النار عقابُهُ، قال: فمَنْ أنا؟ قال: رسولُ ربِّ العالمين، وخاتمُ النبيين، وقد أفلح مَنْ صَدَّقَك، وخاب مَنْ كذَّبَك، فأسلم الأعرابي»(٢).

وأما حديثُ الظبيةِ فالحقُّ أنه موضوعٌ لا أصل له، ولفظه: «كان النبي ﷺ في صحراء، فنادته ظبيةٌ: يا رسول الله؛ فقال: ما حاجتُكِ؟ قالت: صادني هذا الأعرابي، ولي خِشْفان ـ بكسر الخاء وتسكين الشين ـ؛ أي: ولدان في ذلك الجبل، فأطلقني حتى أذهبَ أُرضِعُهما وأرجعُ، فقال: وتَفعلِينَ؟ قالت: نعم، عذَّبني الله عذاب العَشَّارِ إن لم أفعل، فأطلقها، فذهبت ورجعت، فأوثقها، فانتبه الأعرابي، وقال:

---

(١) أخرج الطبري في «تاريخ الرسل والملوك»: (٢/٥١٦)، وأبو يعلى في «المسند» (١٥٤٩) عن قتادة بن النعمان: أنه أصيبت عينه يوم بدر، فسالت حدقتُه على وجنته، فأرادوا أن يقطعوها، فسأل النبي ﷺ: فقال: لا، فدعا به فغمز حَدقته براحته، فكان لا يُدرى أيُّ عينيه أصيبت»، وأبو نعيم الأصبهاني «دلائل النبوة» (٤١٧).

(٢) أخرجه الطبراني في «الصغير» (٩٤٨).

يا رسول الله ألك حاجة؟ قال: تطلقُ هذه الظبية فأطلقها، فخرجت تعدو في الصحراء وتقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله»، لكن الحديث موضوعٌ كما علمت.

قوله: (مُعْجِزُ الْبَشَرْ) أي: مصيرهم عاجزين عن معارضته، والإتيان بمثله، بل كلُّ المخلوقات كذلك إجماعاً ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨]؛ أي: مُعيناً، وخَصَّ الإنس والجن مع أن سائر المخلوقات كذلك؛ لأنهما اللذان يُتصوَّرُ منهما المعارضة، بخلاف غيرهما كالملائكة لعصمتهم. واقتصار الناظم على البشر؛ لأنهم الذين تَصدَّوا[1] لذلك بالفعل، و(البشر) هم بنو آدم، سُمُّوا بذلك لبدُوِّ بشرتهم التي هي ظاهر الجلد[2].

ولا خلاف في أن القرآن بجملته معجزٌ، وإنما الخلاف في أقل ما يقع به الإعجاز من أبعاضه، واختار جمهور أهل التحقيق أن أقله أقصر سورة منه أو ثلاث آيات، وقال القاضي عياض: إن أقلَّه سورةُ ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١] أو آية أو آيات في قدرها، وظاهر الأول أن الآية أو الآيتين ليس مُعجزاً وإن عادل الثلاثة أو السورة في الطول كآية الكرسي والدَّيْن، والظاهر خلافُهُ، فالمعتمد أن الآية الطويلة مُعجزةٌ كالثلاثة.

واختلف في وجه إعجازه، فقيل: كون الله صرفهم عن الإتيان بمثله، مع كونهم قادرين على ذلك، وهذا القول يُسمى قولَ الصّرْفة[3]، والذي ذهب إليه الجمهور أن وجه إعجازه كونه في أعلى طبقات البلاغة والفصاحة مع اشتماله على الإخبار بالمغيباتِ ودقائقِ العلوم وأحوال المبدأ والمعاد، وغير ذلك ممَّا لا يُحصى، وهذا هو الصحيح في وجه الإعجاز.

---

(١) في (ب): (تصدروا).

(٢) في (ب) و(ج): (جلدهم).

(٣) في (ب): (ولهذا يسمى القول بالصّرْفة).

[٢. الإسراءُ والمعراجُ]

٧٤ـ واجْزِمْ بِمِعْراجِ النَّبِيْ كَمَا رَوَوا ... وَبَـرِّئَـنْ لِـعَـائِـشَـةْ مِـمَّـا رَمَـوا

قوله: (واجْزِمْ بِمِعْراجِ النَّبِيْ كَمَا رَوَوا) بسكون الياء من النبي مخففةً للوزن؛ أي: واعتقدْ اعتقاداً جازماً بعروج نبينا ﷺ وصعوده إلى السماوات السبع إلى سدرة المنتهى(١) إلى حيث شاء الله بعد الإسراء به على البراق، وجبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، حال كون العروج الذي جزمت به مثل الذي رواه أهل الحديث والتفسير والسير.

وكان على الناظم التعرضُ للإسراء أيضاً، لكن استغنى عن ذكره بذكر المعراج؛ لشهرة إطلاق أحد الاسمين أعني الإسراء والمعراج على ما يعم مدلوليهما، وهو سَيْرُهُ ﷺ ليلاً إلى أمكنة مخصوصة على وجهٍ خارقٍ للعادة، فهذا أمرٌ كليٌّ يشمل مدلوليهما.

والحق أنه كان يَقَظَةً بالروح والجسد، كما أجمع عليه أهل القَرن الثاني ومَن بعده من الأمة، خلافاً لبعض القَرن الأول، القائل بأنه كان مناماً، ولبعضه القائل بأنه كان بالروح فقط لكن يقظة، فالأقوال ثلاثة.

فإن قيل: فما الفرق بين كونه مناماً وبين كونه بالروح؟

أُجيب بأنه على كونه مناماً يكون في حالة النوم، وعلى كونه بالروح لا نوم أصلاً، بل الروح تذهب للأمكنة المخصوصة والجسد في هذه الحالة يكون كالغافل.

والإسراءُ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى **ثابتٌ** بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين، فمن أنكره كفر.

والمعراجُ من المسجد الأقصى إلى السماوات السبع ثابتٌ بالأحاديث المشهورة، ومنها إلى الجنة، ثم إلى المستوى أو العرش أو طرف العالَم من فوق العرش، على

(١) سدرة المنتهى: هي شجرة ينتهي إليها علم الملائكة، ولم يُجاوزها أحد إلا رسول الله ﷺ، جاء في وصفها ما أخرجه البخاري (٣٢٠٦) في حديث المعراج بقوله ﷺ: «ورفعت لي سدرة المنتهى، فإذا نبقها (حملها وثمارها) كأنه قِلال هجراء، وورقها كأنه آذان الفُيول، في أصلها أربعة أنهار: نَهران باطنان ونَهران ظاهران، فسألتُ جبريل، فقال: أما الباطنان ففي الجنة، وأما الظاهرانِ فالنيل والفُرات».

الخلاف في ذلك، ثابتٌ بخبر الواحد، فمن أنكره لا يكفر لكن يفسق، والتحقيق أنه لم يصل إلى العرش، كما نصوا عليه في موارد القصة(١).

[براءةُ أمِّ المؤمنينَ عائشةَ رضي الله عنها]

قوله: (وَبَرِّئَنْ لِعَائِشَهْ مِمَّا رَمَوا) بزيادة اللام وسكون الهاء للوزن؛ أي: اعتقد وجوباً براءة أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها وعن أبويها ممَّا رَماها به المنافقون من الإفك؛ أي: أشدّ الكذب، والذي تَولَّى كِبْرَهُ؛ أي: مُعْظَمَه حيث ابتدأ الخوضَ فيه، وأشاعه عبدُ الله بنُ أُبيٍّ ابنُ سَلُولَ لعنه الله، وأُبيٌّ: اسم أبيه، وسَلُولُ: اسم أمه، وقد جاء القرآن ببراءتها، وانعقد عليها إجماع الأمة، ووردت بها الأحاديث الصحيحة، فمَن جحد براءتها أو شكَّ فيها كفر.

وحاصلُ قصتها(٢) أن النبيَّ ﷺ كان إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه، فلما أراد التوجه لغزوة بني المصطلق وتسمَّى غزوة المُرَيسيع(٣) أقرع بينهن، فخرجت القُرعةُ

---

(١) قال الحافظ القسطلاني في «المواهب اللدنية» (٢/ ٤٩١): (ولبعض أهل الإشارات: كأن الله تعالى قال له: يا محمد؛ قد أعطيتُك نوراً تَنظر به جمالي، وسمعاً تسمع به كلامي، يا محمد؛ إني أعرفك بلسان الحال معنى عروجك إلي، يا محمد؛ أرسلتك إلى الناس شاهداً ومبشراً ونذيراً، والشاهد مطالب بحقيقة ما يشهد به، فأريك جنتي لتشاهد ما أعددت فيها لأوليائي، وأريك ناري لتشاهد ما أعددت فيها لأعدائي، ثم أشهدك جلالي، وأكشف لك جمالي؛ لتعلم أني منزه في كمالي عن الشبيه والنظير، والوزير والمشير، فرآه ـ ﷺ ـ بالنور الذي قواه من غير إدراك ولا إحاطة فرداً صمداً، لا في شيء، ولا من شيء، ولا قائماً بشيء، ولا على شيء، ولا مفتقراً إلى شيء، ليس كمثله شيء، فلما كلمه شفاهاً، وشاهده كفاحاً، فقيل له: يا محمد؛ لا بد لهذه الخلوة من سر لا يذاع، ورمز لا يُشاع، فأوحى إلى عبده ما أوحى، فكان سرًّا من سر، لم يقف عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وأنشد لسان الحال:

بين المُحبين سر ليس يُفشيه ... قولٌ ولا قلم في الكون يَحكيه
سرٌّ يُمازجه أنس يُقابله ... نور تَحير في بحرٍ من التِّيه

(٢) حديث الإفك أخرجه البخاري (٢٦٦١) في كتاب الشهادات، باب: تعديل النساء بعضهنَّ بعضاً، ومسلم (٢٧٧٠) كتاب التوبة، في باب حديث الإفك.

(٣) مريسيع: اسم ماء كان عليه بنو المصطلق أثناء الغارة عليهم، وكانت الغزوة في شهر شعبان من السنة السادسة للهجرة.



على عائشة، فتوجهت معه، ففي رجوعهم منها ضاع عِقدُها، وكان من جَزعِ أظفار - بفتح الجيم وسكون الزاي أو فتحها - أي: خَرَز منسوب لأظفار؛ وهي بلدة في اليمن، فتخلفت في طلبه فحُمِلَ هَوْدجُها، وهو مركب من مراكب النساء كالقبة، ظنًّا أنها فيه؛ لأنها كانت خفيفة كما أخبرت بذلك، وسار القوم ورجعت إليهم فلم تجدهم، فمكثت مكانَها، فأخذها النوم، فمرَّ بها صَفوان بن المعطَّل، وكان يعرفها قبل آية الحجاب، وكان يتخلَّف ليلتقط ما يسقط من المتاع أو لأنه كان ثقيل النوم فبرَّك ناقته، وولَّاها ظهره، وصار يسترجع جهراً حتى استيقظت، وحملها على الناقة، ولم ينظرْ إليها، وقاد بها الناقةَ مولِّيَها ظهرَه حتى أدرك[1] بها النبيَّ ﷺ، فرَمَوْها به، وفشا ذلك بين المنافقين وضعفاء المسلمين، فشقَّ ذلك على النبي ﷺ، فجمع الصحابة، وقال: يا معشر المسلمين؛ مَنْ يَعْذِرُني من رجلٍ قد بلغني أذاه في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً، فقال سعد بن معاذ سيد الأوس: أنا أُعذِرُك منه يا رسول الله؛ إن كان من الأوس ضربت عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتَنا ففعلنا أمرَك.

فقال سعدُ بن عُبادة سيد الخزرج: كَذَبْتَ لا تقدرُ على قتله، فَهَمَّ الأوس والخزرج بالقتال، فأمرهم النبي ﷺ بالإعراض عن ذلك، فأنزل الله في براءتها ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ [النور: ١١] العشر آيات . . . إلى قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [النور: ٢٦].

فقال أبو بكر لعائشة: قوميْ فاشكريْ لرسول الله ﷺ، فقالت: لا والله لا أشكرُ إلا الله الذي برَّأني، لكن لم يكن ذلك لشيءٍ كان في نفسها من رسول الله ﷺ، فإن مقامها يَجِلُّ عن ذلك، وإنما استغرقت في مقام الشهود، فلم تشهدْ إلا الله، وكان ممَّن تكلَّم في الإفك مِسْطَح، وكان أبو بكر يُنفق عليه، فلما بلغه أنه تكلَّم في الإفك حلف لا يُنفِق عليه، فأنزل الله: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ﴾ [النور: ٢٢] الآية، فأعاد أبو بكر النفقة كما كانت.

---

(١) في (ب): (أتى).

[خيرُ القرونِ]

٧٥ ـ وَصَحْبُهُ خَيْرُ القُرُونِ فَاسْتَمِعْ فَتَابِعِي فَتَابِعٌ لِمَنْ تَبِعْ

قوله: (وَصَحْبُهُ خَيْرُ القُرُونِ) أي: وأصحابُه ﷺ أفضلُ القرونِ المتأخرةِ والمتقدمةِ ما عدا الأنبياءَ والرسلَ؛ لحديث: «إنَّ اللهَ اختار أصحابي على العالمين سوى النبيينَ والمرسلينَ»[(١)]، ولحديثِ: «اللهَ اللهَ في أصحابي لا تتخذُوهم غَرَضاً من بعدي، فوالذي نفسي بيدِهِ لو أنفقَ أحدُكم مِثلَ أُحُدٍ ذَهَباً ما بَلَغَ مُدَّ أحدِهِم ولا نَصِيْفَهُ»[(٢)]، ولا يخفى ترجيحُ رُتْبةِ مَنْ لازمَهُ ﷺ، وقاتلَ معهُ، وقُتِلَ تحتَ رايتِه على مَنْ لم يكنْ كذلكَ، وإنْ كان شرفُ الصُّحبةِ حاصلاً للجميعِ.

والقُرُون: جمعُ قَرْنٍ، ومعناهُ: أهلُ زمانٍ واحدٍ متقاربٍ اشتركُوا في أمرٍ من الأمورِ المقصودةِ، كالصحابة فإنهُمْ اشتركُوا في الصحبةِ، وهكذا مَنْ بعدَهُم، وقيلَ: معناه: الزمانُ الذي اشتركَ أهلُهُ في الأمرِ المذكورِ، وسُمِّيَ قَرْناً لأنه يَقْرِنُ أُمَّةً بأُمَّةٍ وعالَماً بعالَم، وعلى الأوَّلِ فلا تقديرَ في كلامِ المُصَنِّفِ، وعلى الثاني ففي كلامِهِ تقديرُ مضافٍ؛ أي: أهْلِ القرونِ كما قدَّرَهُ الشّارحُ[(٣)] في حلِّ المَتْنِ.

وقوله: (فَاسْتَمِعْ) تكْمِلةٌ.

وقوله: (فَتَابِعِيْ) بإسكانِ الياءِ مخففةً يفيدُ أن رتبةَ التابعينَ تلي رتبةَ الصَّحابة من غيرِ تراخٍ كبيرٍ، ولذلك عبَّرَ بالفاءِ المُفيدةِ للترتيبِ والتعقيبِ.

والتابعيُّ: من اجتمعَ بالصحابِيِّ اجتماعاً متعارَفاً، ولا يُشترطُ فيه طولُ الاجتماعِ كما في الصحابِيِّ مع النبيِّ ﷺ، وهذا ما صححه ابنُ الصلاحِ والنوويُّ، وهو المعتمدُ.

والطريقةُ المشهورةُ: أنه يُشترطُ التمييزُ في التابعيِّ دون الصحابِيِّ، والمعتمدُ عندنا عدمُ اشتراطهِ في التابعِيِّ، كما لا يُشترطُ في الصحابِيِّ.

---

(١) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٠/١٦): أخرجه البزار من حديث جابر بن عبد الله.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٨٦٢).

(٣) في (ب): (المصنف).

وأفضلُ التابعين: أُوَيْسٌ القَرَنِي[١]، كما أن أفضلَ التابعيّات: حفصةُ بنتُ سيرين، على خلافٍ في المسألة.

وقوله: (فَتابعٌ لِمَنْ تَبِعْ)، يفيدُ أنَّ رُتبةَ أتباعِ التابعين تلي رتبةَ التابعين من غيرِ تراخٍ كبيرٍ، كما مرَّ في الذي قبلَهُ، وفي كلامه إظهارٌ في مقام الإضمار؛ إذ كان مقتضى الظاهر أن يقول فتابعٌ له، ويكون الضمير عائداً على التابعي، والأصلُ في الترتيب الذي أفاده كلامُ المصنفِ قولُهُ ﷺ: «خيرُ أمتي القَرْنُ الذين يلو ني ثم الذين يلونَهم ثم الذين يلونَهم»[٢].

وظاهِرُهُ أن ما بعدَ القرونِ الثلاثةِ سواءٌ في الفضيلةِ، وذهب جماعةٌ إلى تفاوتِ بقيةِ القرونِ بالسَّبْقيةِ، فكلُّ قَرْنٍ أفضلُ من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث: «ما من يومٍ إلا والذي بعدَهُ شرٌّ منهُ، وإنما يُسرَعُ بخيارِكم»[٣]، لكنْ قد ورد: «مَثَلُ هذه الأمةِ مثلُ المطرِ لا يُدرى أولُه خيرٌ أم آخره»[٤]، والعيانُ قاضٍ بذلك.

[مراتبُ الصحابةِ:]

[١. الخلفاءُ الراشدونَ رضي الله عنهم]

٧٦ ـ وَخَيرُهُم مَنْ وَلِيَ الخِلافَهْ وأَمْرُهُمْ في الفَضْلِ كالخِلافَهْ

قوله: (وَخَيرُهُمْ مَنْ وَلِيَ الخِلافَهْ) أي: وأفضل الصحابة النفر الذي ولي الخلافة العظمى، وهي النيابة عن النبي[٥] ﷺ في عموم مصالح المسلمين، وقد قدَّر ﷺ مدتها بقوله: «الخلافة بعدي ثلاثون ـ أي: سنة ـ ثم تصير مُلْكاً عَضُوضاً»[٦] أي: ذا عَضٍّ وتضييقٍ؛ لأن الملوك يضرُّون بالرعية حتى كأنهم يَعضُّون عَضًّا، فالمراد أنه ذو تضييقٍ ومشقَّةٍ على الرَّعِيَّة.

---

(١) أخرج مسلم (٢٥٤٢) عن عمر بن الخطاب قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن خير التابعين رجل يقال له: أويس، وله والدة، وكان به بياض، فمُرُوه فليستغفر لكم».

(٢) أخرجه مسلم (٢٥٣٣).

(٣) اللفظ للطبراني في «المعجم الكبير» (ج٩/ ص١٠٥)، وأخرج البخاري نحوه (٧٠٦٨).

(٤) أخرجه الترمذي (٢٨٦٩)، وابن حبان (٧٢٢٩).

(٥) في (ب) و(ج): (عنه) بدل (عن النبي).

(٦) أخرجه الترمذي (٢٢٢٦).

والنفرُ الذي وَلِيَ الخلافةَ العظمى[١] الخلفاءُ الأربعة، فتولَّاها أبو بكر رضي الله عنه سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام، وتولَّاها عمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، وتولَّاها عثمان رضي الله عنه إحدى عشرة سنةً وأحد عشر شهراً وتسعة أيام، وتولَّاها عليٌّ رضي الله عنه وكرَّم الله وجهه أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، فالمجموع تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام، فلَمْ تَكْمُلِ المدَّة التي قدَّرها النبي ﷺ إلا بأيام الحسن بن علي رضي الله عنهما، كذا حرَّره السيوطي، ولذا قال معاوية: (أنا أول الملوك)، وإلى هذا التفصيل ذهب الجمهور، خلافاً لما نقله المازني[٢] عن طائفة من عدم المفاضلة بين الصحابة.

قوله: (وأَمْرُهُم في الفَضْلِ كالخِلافَهْ) أي: وشأن الخلفاء الأربعة في ترتيبهم في الفضل بمعنى كثرة الثواب على حسب ترتيبهم في الخلافة عند أهل السنة، فأفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليٌّ رضي الله عنهم، ويدلُّ لذلك حديث ابن عمر: «كنَّا نقول ورسول الله ﷺ يسمعُ: خيرُ هذه الأمة بعد نبيِّها: أبو بكرٍ، ثم عمرُ، ثم عثمانُ، ثم عليٌّ رضي الله عنهم، فلم يَنْهَنَا»[٣]، وقد قال السعد: على هذا وجدنا السلف والخلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليلٌ على ذلك لما حَكموا به، وفي ذلك ردٌّ على الخَطَّابِيَّة[٤]؛ وهم فِرقة تنسب لابن الخطاب الأسدي، تقول بتقديم عمر، وفيه

---

(١) في (ب): زيادة (هم).

(٢) المازني: بكر بن محمد بن حبيب بن بقية، أبو عثمان المازني، من مازن شيبان: أحد الأئمة في النحو، من أهل البصرة. ووفاته فيها (٢٤٩هـ)، له تصانيف، منها كتاب (ما تلحن فيه العامة) و(الألف واللام) و(التصريف) و(العروض) و(الديباج). «الأعلام» (٢/ ٦٩).

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٥٥) بلفظ: «كنا نُخير بين الناس في زمن النبي ﷺ فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم»، وأخرجه ابن أبي عاصم (١١٩٣)، والخلال (٥٧٧) من طريقين، عن نافع، عن ابن عمر، قال: كنا نَتحدث على عهد رسول الله ﷺ أنه خيرُ هذه الأمة بعد نَبيِّها أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، فيبلغ ذلك النبي ﷺ فلا يُنكره، وإسناده صحيح.
عن محمد ابن الحنفية، قال: قلتُ لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: «أبو بكر»، قلت: ثم من؟ قال: «ثم عمر»، وخشيت أن يقول: عثمان، قلت: ثم أنت؟ قال: «ما أنا إلا رجل من المسلمين». «فتح الباري».

(٤) فرقة من الرافضة ينسبون إلى أبي الخطاب بن ابي زينب، وكان يأمر أصحابه أن يشهدوا على من =

ردٌّ على الراوندية[١]، وكانوا في الأصل يُقال لهم: العباسية، يقولون بتقديم العباس ابن عبد المطلب، وإنما غيَّر اسمهم؛ لئلَّا يُتوهَّم أنهم أولاد العباس.

وفيه ردٌّ أيضاً على الشِّيْعة ـ بفتح الياء ـ وهم فرقة تتغالى في حُبِّ سيدنا علي رضي الله عنه، فتقدِّمُهُ على سائر الصحابة، وأما أهل الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وسيدنا مالك في قوله الأول.. فيقدِّمون عليًّا على عثمان فقط، ففرقٌ بين قول الشيعة وقول هؤلاء، وإنْ أوهم كلام الشارح خلاف ذلك.

[٢. تمامُ العشرةِ المبشرينَ بالجنَّةِ]

٧٧ ـ يَلِيهِمُ قَومٌ كِرامٌ بَرَرَهْ عِدَّتُهُمْ سِتٌّ تَمامُ العَشَرَهْ

قوله: (يَلِيهِمُ) بالإشباع؛ أي: يلي آخرهم وهو عليٌّ، فالكلام على تقدير مضاف.

وقوله: (قَومٌ) أي: رجال.

وقوله: (كِرَامٌ) جمع كريم؛ وهو كريم النفس رفيع النسب.

وقوله: (بَرَرَهْ) جمع بَارٍّ؛ وهو المحسن، من البرِّ؛ وهو الإحسان.

وقوله: (عِدَّتُهُمْ سِتٌّ تَمَامُ العَشَرَهْ) أي: عددهم ستَّةٌ تمام العشرة المبشَّرين بالجنة، فمن جملتهم المشايخ الأربعة السابقون، والستة الباقية طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوَّام، وعبد الرحمن بنُ عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة عامرُ بنُ الجرَّاح، ولم يردْ نصٌّ بتفاوت بعضهم على بعضٍ في الأفضلية، فلا نقول به لعدم التوقيف.

= خالفهم بالزور، وهم خمسُ فرق كلهم يزعمون أن الأئمة أنبياء محدثون، ورسل الله وحُجَجُه على خلقه. «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» للأشعري (١٠)، و«الملل والنحل» (١/ ١٧٩)، و«لسان العرب» (خ ط ب).

(١) الراوندية: هم من زعموا أن النبي ﷺ نص على العباس بن عبد المطلب ونصبه إماماً، ثم نص العباس على إمامة ابنه عبد الله، ونص عبد الله على إمامة ابنه علي بن عبد الله، ثم ساقوا الإمامةَ إلى أن انتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور. «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» للأشعري (١/ ٣٧).

وتخصيص هؤلاء العشرة بأنهم مبشرون بالجنة مع أن المبشرين بالجنة أكثر منهم، فإن الحسن والحسين وأمّهما فاطمة من المبشّرين بالجنة قطعاً؛ لأنَّ هؤلاء العشرة جُمِعوا في حديث مشهور، ففي «الترمذي» و«ابن حِبَّان» من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ أنه قال: «أبو بكرٍ في الجنة، وعمرُ في الجنة، وعثمانُ في الجنة، وعليٌّ في الجنة، وطلحةُ في الجنة، والزبيرُ في الجنة، وعبدُ الرحمن بن عوف في الجنة، وسعدُ بن أبي وقاص في الجنة، وأبو عبيدةَ بن الجرّاح في الجنة، وسعيدُ بن زيدٍ في الجنة»[١].

[٣. أهلُ بدرٍ]

٧٨ ـ فَأَهْلُ بَدْرٍ العَظِيمِ الشَّانِ ... فَأَهْلُ أُحْدٍ فَبَيْعَةُ الرِّضْوانِ

قوله: (فَأَهْلُ بَدْرٍ) بتحريك التنوين للوزن؛ أي: فأهل غزوة بدر؛ ففي الكلام تقدير مضاف، فرتبتهم تلي رتبة الستة من العشرة، ولا فرق بين من استُشْهِدَ فيها، وهم أربعةَ عشر رجلاً: ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار، وبين من لم يُسْتَشْهَدْ فيها.

و(بَدْرٌ) اسمٌ للوادي أو لبئرٍ فيه، بناها رجلٌ في الجاهلية، يقال له: بدر، وفي «السيرة الشامية»: بدر قريةٌ مشهورةٌ على نحو أربع مراحل من المدينة.

وكان أهلُ غزوة بدر ثلاثَ مئةٍ وسبعةَ عشرَ رجلاً، وفي رواية: «وثلاثةَ عشر رجلاً»، ويُؤيد هذه الرواية أنه ﷺ أمر بعَدِّهم فأُخبِر بأنهم ثلاثُ مئة وثلاثة عشر، ففرح بذلك، وقال: عِدَّةَ أصحاب طالوت»[٢]، وكان معهم فرسان فقط، إحداهما للمِقداد بن الأسود، والثانية للزبير بن العوّام، وفي عبارة بعضهم ثلاثةُ أفراس، وكان معهم أيضاً سبعون بعيراً، وكان المشركون ألفاً ومعهم مئةُ فرسٍ وسبعُ مئة بعيرٍ، وسبقَ المشركون إلى ماء بدر، فأحرزوه، ولم يصلْ إليه المسلمون، فعَطِشوا وأصبح غالبُهم جُنباً، فوسوس الشيطان لبعضهم، وقال: تزعُمون أنكم على الحق، وفيكم نبيُّ الله، وأنكم أولياء الله، وقد غلبكم المشركون على الماء، وأنتم عِطَاشٌ، وتصلون مُحدِثين

(١) أخرجه الترمذي (٣٧٤٧)، وابن حبان (١٥/ ٤٦٣)، وأحمد في «المسند» (١/ ١٩٣).

(٢) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة»: (٣/ ٣٧)، والطبراني في «الكبير» (٤/ ١٧٤ ـ ١٧٦).

مُجنبين، وما ينتظر أعداؤكم إلا أن يقطعَ العَطشُ رقابكم، ويُذهِبَ قُوَاكم، فيتحكَّمون فيكم كيف شاؤوا، فأرسل الله عليهم مطراً وسال منه الوادي، فاغتسلوا وتوضؤوا وشربوا وشربت دوابُّهم ومَلؤوا الأسقية، وثبَّتَ المطرُ رملَ الأرض، ورسولُ الله ﷺ يصلي تحت شجرةٍ حتى أصبح، وصنعوا عريشاً له ﷺ، فكان فيه هو وأبو بكرٍ، وقام سَعد بنُ مُعاذ على بابه مُتوشِّحاً بالسيف، ومشى رسول الله ﷺ في موضع المَعْركة، وجعل يُشِير بيده: هذا مَصْرَعُ فلانٍ وهذا مَصْرَعُ فلانٍ إن شاء الله تعالى، فما تعدَّى أحدٌ منهم موضعَ إشارته، وسَوَّى رسول الله ﷺ الصفوف، وخطب خُطبةً يحثُّهم فيها على الثَّبات، وابتهل ﷺ في الدعاء، حتى قال: «اللهمَّ إنْ تُهْلِكْ هذه العِصابةَ اليومَ لا تُعْبَدْ في الأرض، اللهمَّ إني أَنشُدُك عَهْدَك ووعدَك، اللهم إنْ ظهروا على هذه العِصابةِ ظهر الشرك، ولا يقومُ لك دِيْنٌ»(١)، وركع ركعتين، وكان كثيراً ما يقول في سجوده إذ ذاك: يا حيُّ يا قيومُ؛ يكرِّرُها مُدَّةً، وهو ساجد حتى سقط رداؤُهُ من كثرة ما ابتهل، فألقاه عليه أبو بكر، وقال: يا نبيَّ الله؛ كفاك تناشد ربَّك فإنه سينجزُ لك ما وعدك، ثم قاتل رسولُ الله ﷺ بنفسه قتالاً شديداً، وحرَّض المسلمين على القتال، فقال: قدِّموا إلى جنةٍ عَرضها السماوات والأرض، وكانوا إذا اشتدَّ البأس اتقَوا برسول الله ﷺ، فكان أقربَهم للمشركين، فأخذ رسول الله ﷺ كفًّا من حَصًى فرمَى به المشركين، وقال: شاهتِ الوجوهُ(٢)؛ أي: قَبُحَتْ، اللهمَّ أَرعِبْ قلوبهم، وزلزلْ أقدامهم، فأصاب أعينَ جميعهم، وانهزموا، ورسول الله ﷺ يقول: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القَمَر: ٤٥]، وأُسِرَ منهم سبعون، وقُتِل من أشرافهم سبعون، كأبي جهلٍ وأمية بن خلف وعُتبة بن ربيعة.

وكان مع المسلمين سبعون من الجنّ، وثلاثة آلاف من الملائكة مُردفين، يتبع

---

(١) أخرجه مسلم بنحوه (١٧٦٣).

(٢) روى الطبراني في «المعجم الكبير» (٣١٢٨) عن حكيم بن حزام قال: لما كان يوم بدر، أمر رسول الله ﷺ فأخذ كفًّا من الحصى فاستقبلنا به، فرمى بها، وقال: شاهت الوجوه، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧].

وفي رواية: «قال لعلي: ناولني كفًّا من حصى فناوله، فرمى به وجوه القوم، فما بقي أحد من القوم إلا امتلأت عيناه من الحصى».

بعضهم بعضاً، ثم كملت خمسة آلاف، فتمثلوا برجال بِيضٍ على خَيل بُلْقٍ[1]، عمائمهُم بيضٌ، قد أرخوا أطرافها بين أكتافهم، وقيل: سُوْد، وقيل: صُفْر، وقيل: حُمْر، وقيل: خُضْر، فكأنَّهم أنواع، وكان قتيلهم يُعرف بأثر السواد في الأعناق والبنان؛ أي: المفصل، مثلَ حَرْقِ النار[2].

وكان إبليسُ مع المشركين مُتصوِّراً بصورة سُراقة بن مالك، وكان معه رايةٌ، وقال: لا غالبَ لكم اليوم من الناس، وإني جارٌ لكم؛ أي: معينٌ لكم، فلما أقبل جبريل والملائكة نَكَصَ على عَقِبيه، وقال: إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون، وصار يقول: اللهم إني أَنشُدُك أني من المُنظَرين[3].

وتبسَّمَ رسول الله ﷺ في صلاته، فسألوه عن ذلك بعد انقضائها، فقال: «مَرَّ بي ميكائيلُ وعلى جناحيه أثرُ الغبارِ، وهو راجعٌ من طلب القوم، فضحِكَ إليَّ فتبسَّمْتُ إليه»[4]، وجاءه جبريل بعد القتال على فرسٍ أحمرَ عليه دِرعه ومعه رُمحه، فقال: يا محمدُ؛ إن الله بعثني إليك وأمرني ألا أفارقك حتى تَرْضى، هل رَضِيت؟ قال: نعم.

والحكمةُ في قتال الملائكة وحضورهم مع المسلمين مع أن الملك الواحد كجبريلَ يَقدر على رفع الكفار، بل على اقتلاع الأرض.. أن تكون الملائكة عُدَداً ومَدَداً لجيشِ المسلمين على عادة مدد الجيوش؛ رعايةً لصورة الأسباب التي أجراها الله بين عباده.

قال ابن عباسٍ[5]: (ولم تقاتلِ الملائكة إلا يومَ بدرٍ، ولكنها تحضر في كلِّ قتالٍ من قتال الكفار إلى يوم القيامة لتكثير سواد المسلمين).

---

(١) (البَلَق): سواد وبياض.

(٢) انظر «الروض الأُنُف» (٣/ ٨١)، و«تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس» (١/ ٣٨٣).

(٣) روى الطبراني في «المعجم الكبير» (٤٥٥٠) عن رفاعة بن رافع الأنصاري، قال: «لما رأى إبليس ما تفعل الملائكة بالمشركين، أشفق أن يَخلص القتل إليه، فتشبث به الحارث بن هشام، وهو يَظن أنه سراقة بن مالك، فوكَز في صدر الحارث فألقاه، ثم خرج هارباً حتى ألقى نفسَه في البحر، فرفع يديه فقال: اللهم إني أسألك نظرتَك إياي...».

(٤) أخرجه أبو يعلى في «مسنده» (٢٠٦٠).

(٥) في (أ): (ابن عبد السلام).

ثم إنَّ ما اقتضاه كلام الناظم من أن الأربعةَ الخلفاءَ والستةَ الذين هم تمام العشرة أفضلُ من الملائكة الذين هم حضروا بدراً . . محمولٌ على غير رؤسائهم؛ لما تقدَّم من أن رؤساءهم أفضل من عوامّ البشر، وقد علمت أن المراد بهم أولياؤهم كأبي بكر وعمر. ثم الملائكة الذين شهدوا بدراً أفضل ممن لم يشهدْها منهم، وقياسه أن يقال: كذلك في مؤمني الجنِّ.

قوله: (العَظِيمِ الشَّانِ): صفةٌ لبدر من حيث غزوتها، واحترز بذلك عن غزوتيها الأخيرتين، فإن غزواتها ثلاث:

الأولى: لم يقعْ فيها قتالٌ، بل كانت لطلبِ إنسانٍ أغار على مواشي المدينة، وخرجوا في طلبه فلم يجدوه[1].

والثالثة: قد تواعد لها أبو سفيانَ مع النبيِّ ﷺ، وتخلَّف أبو سفيان خوفاً.

والوسطى: هي العظمى؛ لحضور الملائكة والجنِّ فيها مع الإنس.

[٤. أهلُ أحُدٍ]

قوله: (فَأَهْلُ احُدْ): بدرج همزة (أحد)، وتسكين داله للوزن، و(أحد) جبل معروف بالمدينة؛ أي: فأهل غزوة أحد، فرتبتهم تلي رتبة أهلِ غزوة بدر، والمراد من شهدها من المسلمين سواءٌ استُشهِدَ بها كالسبعين أم لا.

وكان أهلُها ألفاً، منهم ثلاثُ مئة من المنافقين الذين رجع بهم عبد الله بنُ أُبَيٍّ ابنُ سلولَ، وكان المشركون ثلاثةَ آلاف رجلٍ، واصطفَّ المسلمون بأصل أُحُدٍ والمشركون بالسَّبْخة، وجعل النبيُّ ﷺ عبدَ الله بن جُبيرٍ أميراً على الرماة بالنَّبْل وهم خمسون، وقال: «احْمُوا ظهورنا واثْبُتوا مكانكم»[2]، فلمَّا التحمَ الحرب شرع المسلمون في أخذ الغنائم، فقال الرُّماةُ: غلب أصحابكم فما تنتظرون؟ فقال أميرهم: أَنَسِيتُم قول

(١) يُسمِّي ابنُ هشامٍ في «سيرته» (٢/ ٢٣٨) هذه الغزوة بغزوة سفوان:
وهي أن كرز بن جابر الفهري أغار على إبل المدينة وغنمها، فخرج رسول الله ﷺ في طلبه، حتى بلغ وادياً يقال له: سفوان في ناحية بدر، فلم يُدركه فعاد عليه الصلاة والسلام.
ثم إن جابر بن كرز أسلم وحَسُن إسلامه.

(٢) أخرجه البخاري بنحوه (٤٠٤٣).

رسول الله ﷺ؟ فقالوا: واللهِ لنأتينَّ الناس ونصيبُ من الغنيمة[1]، وحملوا كلامه ﷺ على أن المراد ما دام الحربُ قائماً، فلمَّا أتوهم رجَع الكفار عليهم ووقع القتال، وأشاع إبليسُ في ذلك الوقت أن محمداً قُتِل، فقُتل من المسلمين سبعون، ومن الكفار نَيِّفٌ[2] وعشرون، وقيل: سبعون أيضاً، منهم أُبَيُّ بن خلف قتله المصطفى بيده الكريمة[3]، ولم يقتلْ بيده الشريفة غيره، وكان ﷺ لابساً دِرعين، فأراد أن ينهض وهما عليه لِيصعَد صخرةً هنالك فبَرَكَ طلحةُ فصعِد على ظهره واستوى عليها، وقد أصيب طلحةُ حينئذٍ ببِضْع وسبعين ما بين طَعْنَةٍ بالرُمح وضَرْبة بالسيف ورَمْية بالسهم وقُطعت أصابعُه، ورسولُ الله ﷺ يقولُ: قد أوجبَ طلحةُ[4]؛ أي: الجنة، وفيها استُشْهِد حمزة قتله وَحْشِيٌّ، وشُجَّ وجهُ رسولِ الله ﷺ، ورماه عُتبةُ بن أبي وقَّاص لعنه الله بحجر فكسر رَبَاعِيَتَه، فلم يُولدْ من نسله ولدٌ إلا أَهْتَمُ أَبْخَرُ[5]، ودخل حَلْقَتان من المِغْفَر في وَجْنَتِه ﷺ فأخرجهما أبو عبيدة بأسنانه، فسَقَطت ثَنِيَّتاه، فكان أحسنَ الناس هَتَماً.

[٥. أهلُ بيعةِ الرضوانِ]

قوله: (فَبَيْعَةُ الرِّضْوانِ) أي: فأهلُ بيعةِ الرضوانِ، فرتبتهم تَلِي رتبةَ أهلِ غزوةِ أحدٍ، والإضافة في (بيعة الرضوان) من إضافةِ السبب للمُسبَّبِ، وسُميت بذلك لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ . .﴾ [الفتح: ١٨] الآية، وكان أهلُ بيعةِ الرضوانِ ألفاً وأربعَ مئةٍ، وقيل: وخمسَ مئةٍ، وخرج بهم النبيُّ ﷺ عامَ ستٍّ من الهجرةِ لزيارةِ

---

(١) في (ب): (القسمة).

(٢) وكلُّ ما زاد على العَقْد فهو نيّف بالتشديد، والنَّيْفُ والنَّيِّفُ كميْت وميِّت الزيادةُ، والنِّيف والنِّيفة ما بين العَقْدين؛ لأنها زيادة، يقال: له عشرة ونَيّف وكذلك سائر العُقود، وإنما قيل: نيف لأنه زائد على العدد الذي حَواه ذلك العَقْد، النيف من واحد إلى ثلاث، والبِضْع من أربع إلى تسع. «لسان العرب» (ن و ف).

(٣) أخرجه الحاكم (٢/ ٣٢٧)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٣/ ٢٠٦).

(٤) أخرجه أحمد (١/ ١٦٥)، والترمذي (٣٧٣٨).

(٥) الأهتم من انكسرت ثناياه؛ مقدم أسنانه من أصولها، والبَخَر بالتحريك: النتن في الفم وغيره. «القاموس المحيط».

البيتِ الحرامِ والاعتمارِ به، ولَم يكن معهم سلاحٌ إلا السيوفُ، فنزلوا[١] بأقصى الحُدَيْبيةِ: محلٌّ معروفٌ، فصدَّه المشركون عن دخولِ مكةَ، فأرسل إليهم عثمانَ بكتابٍ لأشرافِ قريشٍ يُعْلِمُهم أنه إنما قَدِمَ مُعتمراً لا مُقاتلاً، فقالوا: لا يدخُلُ مكةَ هذا العام، فشاع أنهم قَتَلوا عثمان، أشاع ذلك إبليس ورَفع صوتَه به، فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك: «لا نبرحُ حتى نُنَاجِزَهُم الحربَ»[٢]، ودعا الناسَ عند الشجرة للبيعةِ على الموتِ، أو على ألا يفِرُّوا، بل يصبرون على الحرب، فبايعُوه على ذلك، ووضع ﷺ شِمالَه في يمينه، وقال: هذه عن يَدِ عثمانَ؛ أي: على تقديرِ حياتِهِ، أو نظَراً[٣] للحقيقةِ، ولَم يَتخلفْ عنها إلا الجَدُّ بنُ قيسٍ[٤] ـ بفتح الجيم ـ اخْتَبأَ تحت بطنِ ناقتِهِ، وكان منافقاً، ويقالُ: إنه تاب وحَسُنَ إسلامُهُ، ثم تَبَيَّنَتْ حياةُ عثمانَ.

فصالحَهم النبيُّ ﷺ على شروطٍ وهي:

أن يوضعَ الحربُ بينه وبينهم عشرَ سنين، وأن يُؤْمِنُ بعضُهم بعضاً، وأن يَرجِعَ في هذا العامِ ويأتيَ للعمرةِ في العامِ القابلِ، وأنَّ من جاء ممن تبعَه لا يَرُدُّوهُ، ومن جاء من قريشٍ مؤمناً يَرُدُّه، وكَرِهَ المسلمون ذلك، وقالوا: يا رسول الله؛ إنا نردُّ ولا يَرُدُّونَ؟ قال: «نعم، من ذهب إليهم فأبعدهُ الله، ومن جاء منهم فسيجعلُ الله له مَخرجاً»[٥]، حتى أسلَم أبو جندلٍ وجماعةٌ وانْحَازُوا بجبلٍ يَقْطَعُونَ الطريقَ على قريشٍ، فأرسلوا له ﷺ بإسقاطِ الشروطِ، وأن يأخذَهُمْ عنده.

وقد كتب عليٌّ: «هذا ما صَالَحَ عليه محمدٌ رسول الله ﷺ، فقالوا: لو سلَّمْنَا أنك

---

(١) في (ب) و(ج): (حتى نزلوا).

(٢) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (٤/ ١٣٥).

(٣) في (أ) و(ب) و(ج): (نظر هنا).

(٤) جَد بن قيس بن صخر بن خنساء بن سنان بن عبيد بن غنم بن كعب بن سلمة الأنصاريّ، أبو عبد اللَّه، روى الطّبراني وابن منده من طريق معاوية بن عمار الدّهني، عن أبيه، عن أبي الزبير، عن جابر، قال: حملني خالي جد بن قيس وما أقدر أن أرمي بحجر في السبعين راكباً من الأنصار الذين وفدوا على رسول اللَّه ﷺ، فذكر الحديث في بيعة العقبة، ويقال: إن الجَدّ بن قيس كان منافقاً. «الإصابة» (١/ ٥٧٥).

(٥) أخرجه مسلم (١٧٨٤).

رسولُ اللهِ ما خاصَمْنَاكَ، فأبَى عليٌّ أن يَمْحُوَها، فقال ﷺ: أرِنيها، فمَحَاها، وقال: اكتُبْ لهم كَمَا قالوا: محمد بن عبد الله»[1]، فإني رسولُ اللهِ وابنُ عبدِ الله، وتحلَّلُوا بالحَلْقِ والذَّبحِ، ورَجَعُوا المدينةَ.

[مَنْ هم السابقونَ الأولونَ؟]

٧٩ ـ والسَّابِقُونَ فَضْلُهُمْ نَصًّا عُرِفْ   هَذَا وفِي تَعْيِينِهِمْ قَدِ اخْتُلِفْ

قوله: (والسَّابِقُونَ فَضْلُهُمْ نَصًّا عُرِفْ): هذه جملةٌ مستأنفةٌ، ولهذا لم يَأتِ بحرفِ الترتيبِ، (والسابقون) مبتدأٌ أولٌ، و(فضلهم) مبتدأٌ ثانٍ، وجملةُ قولِهِ: (عرف) خَبَرُ المبتدأِ الثاني، وهو وخَبَرُهُ خَبَرٌ عَنِ المبتدأِ الأول؛ و(نصًّا) منصوبٌ على نزعِ الخَافِضِ، وفي عبارةِ بعضِهم: منصوبٌ على التمييزِ، والمعنى: والمتقدِّمُون الأولون فضلُهم -بمعنى كثرةِ ثوابِهِم على غيرِهم ممن لم يَشْرَكْهم في هذه الصفةِ- عُرِفَ مِن نَصِّ القرآنِ أو من جهةِ نَصِّ القرآنِ، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠] الآية.

وقوله: (هَذَا) أي: افهمْ هذا، فهو مفعولٌ لمحذوفٍ، ويصحُّ غيرُ ذلك.

وقوله: (وفِي تَعْيِينِهِمْ قَدِ اخْتُلِفْ) أي: وفي تعيينِ السَّابِقِينَ قد اختَلَفَ العلماءُ، فقال أبو موسَى الأشعري وغيرُه من الأكابرِ: الذين صلَّوْا إلى القبلتين؛ أي: قبلةِ بيتِ المَقْدِسِ والكعبةِ، وهذا هو قولُ الأكثرِ، وهو الأصحُّ، وقال محمد بن كعبٍ القَرَظِيُّ وجماعةٌ: هم أهلُ بدرٍ، وقال الشَّعْبِيُّ: هم أهلُ بَيْعةِ الرِضوانِ، فالأقوال ثلاثةٌ أرجَحُها أولُها، وقد عُلِمَ من كلامِ الناظمِ أن التفضيلَ تارةً يكون باعتبارِ الأفرادِ، وتارةً يكون باعتبارِ الأصنافِ.

فالأولُ كتَفْضِيلِ أبي بكرٍ ثم عمرَ ثم عثمانَ ثم عليٍّ، والثاني كتفضيلِ الخلفاءِ الأربعةِ، ثم السِّتةِ الباقيةِ من العشرةِ، ثم أهلِ بدرٍ، ثم أهلِ أحدٍ، ثم أهلِ بيعةِ الرضوانِ، وبعضُ أهلِ هذه المراتبِ رُبَّما دَخَلَ في بعضِها، وربما دخل في الجميعِ، فقد يكون سابقاً خليفةً بَدْرِيًّا أُحُدِيًّا رِضْوانيًّا كالمشايخِ الأربعةِ، لكنَّ عثمانَ بدريٌّ أجراً

(١) أخرجه مسلم بنحوه (١٧٨٣).

لا حُضوراً؛ لأنه ﷺ خَلَّفَهُ على بِنْتِهِ رُقَيَّةَ يُمرِّضُها(١)، وماتت في غَيْبَتِهِ ﷺ، وقال: «لك أجرُ رَجُلٍ وسَهْمُهُ»(٢)، وكان عثمانُ يُلقَّبُ بذي النُّورَينِ لِتَزَوُّجِهِ ببنتَيْه ﷺ رُقَيَّةَ وأمِّ كُلْثُومٍ، ولَم يُعلمْ مَنْ تَزَوَّجَ بِنْتَي نبيٍّ غيرُهُ.

[تأويلُ خلافِ الصحابةِ واجبٌ لِعدالتِهِمْ]

٨٠ ـ وأَوِّلِ التَّشَاجُرَ الذِي وَرَدْ إِنْ خُضْتَ فِيهِ واجْتَنِبْ دَاءَ الحَسَدْ

قوله: (وأَوِّلِ التَّشَاجُرَ الذِي وَرَدْ)(٣)، لما ذكر أن صحبه ﷺ خير القرون، احتاج للجواب عمَّا وقع بينهم من المنازعات الموهمة قَدْحاً في حقِّهم، بمعنى أنهم لا يُصرُّون على عمد المعاصي، وإن لم يكونوا معصومين.

وقد وقع تشاجرٌ بين عليٍّ ومعاويةَ رضي الله عنهما، وقد افترقت الصحابة ثلاث فرق، فرقةٌ اجتهدت فظهر لها أن الحق مع عليٍّ فقاتلت معه، وفرقةٌ اجتهدت فظهر لها أن الحق مع معاويةَ فقاتلت معه، وفرقةٌ توقفت، وقد قال العلماء: المصيب بأجرين والمخطئ بأجر، وقد شهد الله ورسوله لهم بالعدالة.

(١) في (أ): (لمرضها)، وفي (ج): (ليمرضها).

(٢) أخرجه البخاري: (٣٤٩٥، ٣٨٣٩).

(٣) قوله: (الذي ورد) أي: ثبت بالأحاديث المتصلة الأسانيد، كما يُؤخذ من شرح المصنف، والشيخ عبد السلام، والمراد أنه ثَبت بتلك الأحاديث عند الأئمة، وأما ما لم يثبت عند الأئمة فهو باطل لا يحتاج إلى تأويله.

وقوله الآتي: (إن خضت فيه) أي: اطلعت عليه، وعلمتَه، والفرض أنه ثابتٌ عند الأئمة بالأحاديث المتصلة.

والحاصل أن التأويل لا يجب إلا بشرطين:

الأول: أن يكون التشاجر ثابتاً عند الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد.

والثاني: أن يخوض الشخص فيه بأن يطلع على ما جرى بينهم. وخرج بالأول ما لم يثبت عند الأئمة، فهو مردود باطل، فنحكم عليه أنه مردود باطل، ولا يحتاج إلى تأويله، وخرج بالثاني ما ثبت عند الأئمة، لكن لم نطلعْ عليه، فلا يجب تأويله أيضاً؛ لأن تأويل الشيء فرعٌ عن العلم به، والفرض أنه غير معلوم. انتهى أجهوري.

لا حُضوراً؛ لأنه ﷺ خَلَّفَهُ على بِنْتِهِ رُقَيَّةَ يُمرِّضُها⁽¹⁾، وماتت في غَيبَتِهِ ﷺ، وقال: «لك أجرُ رَجُلٍ وسَهْمُهُ»⁽²⁾، وكان عثمانُ يُلقَّبُ بذي النُّورَينِ لِتَزَوُّجِهِ ببنتَيْه ﷺ رُقَيَّةَ وأمِّ كُلثُومٍ، ولَم يُعلمْ مَنْ تَزَوَّجَ بِنْتَيْ نبيٍّ غيرُهُ.

[تأويلُ خلافِ الصحابةِ واجبٌ لِعدالتِهِمْ]

٨٠ ـ وأَوِّلِ التَّشَاجُرَ الَّذِي وَرَدْ إِنْ خُضْتَ فِيهِ واجْتَنِبْ دَاءَ الحَسَدْ

قوله: (وأول التشاجر الذي ورد) لما ذكر أن صحبه ﷺ خير القرون احتاج للجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قَدحاً في حقهم والمراد من تأويل ذلك أن يصرف إلى محمل حسن لتحسين الظن بهم، مع أنهم لا يصرون على عمد المعاصي وإن لم يكونوا معصومين، فلم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم لأنهم مجتهدون، وقد قال العلماء: المصيب بأجرين والمخطئ بأجر، وقد شهد الله ورسوله لهم بالعدالة، وقد وقع تشاجر بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وقد افترقت الصحابة ثلاث فرق، فرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع علي فقاتلت معه، وفرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع معاوية فقاتلت معه، وفرقة توقفت،

قوله: (إن خضت فيه) ....

(٣) قوله: (الذي ورد) أي: ثبت بالأحاديث المتصلة الأسانيد، كما يُؤخذ من شرح المصنف، والشيخ عبد السلام، والمراد أنه ثَبت بتلك الأحاديث عند الأئمة، وأما ما لم يثبت عند الأئمة فهو باطل لا يحتاج إلى تأويله.

وقوله الآتي: (إن خضت فيه) أي: اطلعت عليه، وعلمتَه، والفرض أنه ثابتٌ عند الأئمة بالأحاديث المتصلة.

والحاصل أن التأويل لا يجب إلا بشرطين:

الأول: أن يكون التشاجر ثابتاً عند الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد.

والثاني: أن يخوض الشخص فيه بأن يطلع على ما جرى بينهم. وخرج بالأول ما لم يثبت عند الأئمة، فهو مردود باطل، فنحكم عليه أنه مردود باطل، ولا يحتاج إلى تأويله، وخرج بالثاني ما ثبت عند الأئمة، لكن لم نطلعْ عليه، فلا يجب تأويله أيضاً؛ لأن تأويل الشيء فرعٌ عن العلم به، والفرض أنه غير معلوم. انتهى أجهوري.

والمراد من تأويل ذلك أن يُصرف إلى مَحمَلٍ حسنٍ لتحسين الظن بهم، فلم يخرجْ واحدٌ منهم عن العدالة بما وقع بينهم؛ لأنهم مجتهدون.

وقوله: (إنْ خُضْتَ فِيهِ) أي: إن قُدِّرَ أنك خضتَ فيه فأوِّله ولا تَنْقُصْ أحداً منهم، وإنما قال المصنف ذلك لأن الشخص ليس مأموراً بالخوض فيما جرى بينهم، فإنه ليس من العقائد الدينية، ولا من القواعد الكلامية، وليس مما يُنتفَع به في الدين، بل ربما ضرَّ في اليقين، فلا يُباح الخوض فيه إلا للردِّ على المتعصبين أو للتعليم، كتدريس الكُتب التي تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك، وأما العوامّ فلا يجوز لهم الخوض فيه؛ لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل.

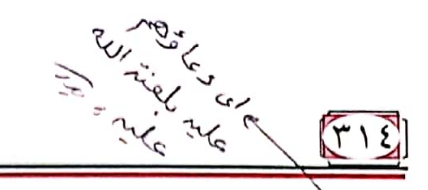
قوله: (واجْتَنِبْ دَاءَ الحَسَدْ)[1] أي: واترك وجوباً في حال خوضك فيما شَجَر بينهم داءً هو الحسد، فالإضافة للبيان إن أُريد الداء المعنوي، أو الحسد الشبيه بالداء، فالإضافة من إضافة المشبه به للمشبه، إن أُريد الداء الحسي، والمراد داء الحسد الحامل على الميل مع أحد الطرفين على وجهٍ غير مرضي، وقد قال ﷺ: «اللهَ اللهَ في أصحابي، لا تتخذوهم غَرَضاً بعدي، مَنْ آذاهم فقد آذاني، ومَنْ آذاني فقد آذى الله، ومَنْ آذى الله يُوشك أن يأخذَهُ»[2]؛ أي: اتقوا الله ثم اتقوا الله، أو أَنشُدُكم الله ثم أنشدكم الله في حق أصحابي وتعظيمِهم، لا تتخذوهم كالغَرَض الذي يُرْمَى إليه بالسهام، فترموهم بالكلمات التي لا تناسب مقامهم، فمَن آذاهم فقد آذاني، ومَن آذاني فقد آذى الله؛ أي: تعدَّى حدودَهُ وخالَفَهُ، ففيه مُشاكلةٌ، وإلا فحقيقة الإيذاء على الله مُحالةٌ، ومَن آذى الله يُوشك أن يأخذه؛ أي: يَقرُبُ أن يعذبه.

وفي روايةٍ: «لا تَسبُّوا أصحابي، فمَنْ سبَّ أصحابي فعليهِ لعنةُ الله والملائكةِ

(١) قوله: (واجتنب داء الحسد) أي: حسد أحد الفريقين المتشاجرين، الحامل ذلك الحسد على الميل للفريق الآخر على وجه غير مرضي؛ بأن يشتمل ذلك الميل على سببٍ غيره.

هذا ما أراده المحشي. ثم الظاهر أن الحسد بمعناه الأصلي الذي هو تمني زوال نعمة الغير ليس مراداً هنا، بل المراد به هنا مطلق الإيذاء والسبِّ، والمعنى حينئذٍ: واجتنب سبَّ الصحابة، هذا ما ظهر. انتهى أجهوري.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٨٦٢)، وأحمد في «المسند»: (٥/ ٥٤).



والناسِ أجمعين، لا يقبلُ اللهُ منه صَرْفاً ولا عَدْلاً»(١)، ومعلومٌ(٢) جوازُ لَعْنِ غيرِ المعين من العصاة، والصَرفُ الفرضُ، والعدلُ النفلُ.

وقيل: بالعكس، وقيل غير ذلك، وهذا في المستحلّ، أو خارجٌ مخرج المبالغة في الزَّجْر.

[فضلُ هُداةِ أمَّةِ سيِّدنا مُحمَّدٍ ﷺ]

[١. أئمةُ الفقهِ الأربعةُ]

٨١ ـ ومَالِكٌ وسَائِرُ الأئِمَّهْ كَذَا أبُو القَاسِمْ هُدَاةُ الأُمَّهْ

قوله: (ومَالِكٌ) مبتدأ.

وقوله: (وسَائِرُ الأئِمَّهْ) عطفٌ عليه، والخبر قوله: (هداة الأمة).

وأما قوله: (كَذَا أبُو القَاسِمْ) جملة معترضة بين المبتدأ والخبر.

واعلمْ أنه لم يصحَّ في الأئمة الأربعة حديثٌ بالخصوص، وإنما ورد «يُوشِكُ أن تُضرَبَ أكبادُ الإبلِ يطلُبونَ العلمَ فلا يجدون أحداً أعلمَ من عالمِ المدينةِ»(٣)، فحُمل على الإمام مالك، فكانوا يزدحمون على بابه لطلبِ العلمِ، وقيل: هو كلُّ عالمٍ منها، وورد: «عالمُ قُرَيشٍ يملأ طِباقَ الأرضِ عِلماً»(٤)، فحُمل على الإمام الشافعي، وقيل: هو ابن عباسٍ، وورد: «لو كان العلمُ بالثُّرَيَّا لنالَهُ رجالٌ من فارس»(٥)، فحُمل على أبي حنيفة وأصحابه، وكلٌّ من هذه الأحاديث ظنيٌّ

(١) أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤٠).

(٢) في (ب): (ومضمونه).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٦٨٠) والنسائي في «سننه الكبرى» (ج ٣/ص ٣)، أحمد (٢/ ٢٩٩)، وابن حبان (٧٢٦٥).

(٤) أخرجه الطيالسي في «مسنده» (ص: ٣٩، رقم ٣٠٩) وفيه زيادة في آخِره، وكذا أخرجه الشاشي في «مسنده» (٢/ ١٦٩، رقم ٧٢٨).

قال البيهقي وابن حجر: طُرق هذا الحديث إذا ضُمت بعضها إلى بعض أفادت قوة، وعُلم أن للحديث أصلاً. انظر: «كشف الخفا» (٢/ ٦٩).

وأخرج الترمذي (٣٩٠٤) عن ابن عباس: «اللهم أذقت أول قريش نكالاً، فأذق آخرها نَوالاً».

(٥) أخرجه البخاري (٤٨٩٧)، ومسلم (٢٥٤٦).

وقوله: (وسَائِرُ الأَئِمَّهْ) أي: باقيهم، و(أل) في (الأئمة) للعهد، والمعهود الأئمة الأربعة فقط، والأولى جعلها للكمال لا بقيد عهد الأربعة فقط، فيَدْخُلُ حينئذٍ على كل من الاحتمالين الإمامُ الشافعيُّ أبو عبد الله محمد بن إدريس، والإمامُ أبو حنيفة النُعمان بن ثابت، والإمامُ أحمدُ بنُ حَنْبَل، ويدخلُ على الاحتمال الثاني الليثُ بن سعد، وداودُ الظاهري، فإنه كان جبلاً في العلم، وما نُقل عن إمام الحرمين من أنه لا يُؤخذ بكلام الظاهرية ولا يُعوَّل عليه.. فمحمولٌ على طائفةٍ مخصوصةٍ كابن حَزْمٍ، ويدخل أيضاً:

سُفْيانُ الثوري، وكان يُسمَّى أميرَ المؤمنين في الحديث.

وإسحاقُ بن راهَوَيْه.

ومحمدُ بنُ جريرٍ الطَبَري.

وسفيانُ بن عُيَيْنَة، وكان يقول: (إذا كانت نفسُ المؤمن محبوسةً عن مكانها في الجنة بدَيْنِهِ حتى يُقضى، فكيفَ بصاحب الغِيبة؟ فإن الدَّيْنَ يُقضى، والغيبة لا تُقضى)(١).

وعبدُ الرحمن بن عمر الأوزاعي، وكان يقول: (ليس ساعةٌ من ساعات الدنيا إلا وتُعْرَض على العبد يوم القيامة، فالساعة التي لا يذكر الله فيها تتقطَّع نفسُه عليها حَسَرات، فكيف إذا مرت ساعةٌ مع ساعةٍ ويومٌ مع يوم؟

[٢. إماما التوحيدِ]

والإمامُ أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتُريدي.

[٣. إمامُ الطائفةِ الصوفيَّةِ]

وقوله: (كَذَا أَبُو القَاسِمْ)، (كذا) خبرٌ مقدَّمٌ، و(أبو القاسم) مبتدأٌ مؤخَّرٌ؛ أي: مثل من ذكر في الهداية واستقامة الطريق أبو القاسم محمدٌ الجُنيدُ سيد الصوفية علماً وعملاً، ولعل المصنف رأى شهرته بهذه الكنية، ولو قال: (جنيدهم أيضاً هداة الأمة) لكان أوضح.

---

(١) في (أ) و(ب) و(ج): (وأما الغيبة فلا تقضى).

وقد اختلف العلماء أيضاً في التكني بأبي القاسم، فقال الإمام الشافعي: لا يجوز مطلقاً؛ أي: سواء كان اسمه محمداً أو لا، قبل مفارقته ﷺ للدنيا أو بعدها، وقال الأئمة الثلاثة: يجوز بعد مفارقته الدنيا ﷺ. وكان الجنيد رضي الله تعالى عنه على مذهب أبي ثور صاحب الإمام الشافعي؛ فإنه كان مجتهداً اجتهاداً مطلقاً كالإمام أحمد.

ومن كلام الجنيدِ: الطريق إلى الله مسدودٌ على خلقه إلا على المقتفين آثار الرسول ﷺ، ومن كلامه أيضاً: لو أقبل صادقٌ على الله ألفَ ألفِ سنةٍ ثم أعرض عنه لحظةً كان ما فاته أكثرَ مما ناله، ومن كلامه أيضاً: إن بدت ذرّةٌ من عين الكرم والجود ألحقت المسيء بالمحسن، وبقيت أعمالهم فضلاً لهم.

ودخل عليه إبليسُ في صورة فقيرٍ يريد خدمة الشيخ، فخدمه مدةً طويلةً، ثم أخبره بنفسه، وقال له: خدمتك مدةً ولم يختلَّ من عملك شيءٌ، فلم يرتضِ قولَه لما فيه من الدخيل[1]، وقال له: وأنا عارفٌ بك من أول ما دخلت، وقد استخدمتك عقوبةً لك؛ لعلمي أن لا أجر لك في الخدمة، ثم خرج خاسئاً.

وقوله: **(هُدَاةُ الأُمَّهْ)** أي: هداة هذه الأمة التي هي خير الأمم بشهادة قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: ١١٠] فهم خيار الخيار، لكن بعد من ذكر من الصحابة ومن معهم.

والحاصل أن الإمامَ مالكاً ونحوه هداة الأمة في الفروع، والإمامُ الأشعري ونحوه هداة الأمة في الأصول؛ أي: العقائد الدينية، والجنيدَ ونحوه هداة الأمة في التصوّف، فجزاهم الله عنا خيراً ونفعنا بهم.

(١) الدخيل: يقال: فلان دخيل بين القوم أي: ليس مِن نَسبهم، بل هو نزيل بينهم، ومنه قيل: هذا الفرعُ دخيل في الباب؛ ومعناه أنه ذُكر استطراداً ومناسبةً، ولا يشتمل عليه عقد الباب. «المصباح المنير».
فظاهر المعنى عائد على قول الشيطان ليوقعه في العجب بعمله، ويحتمل أنه عائد على عمله؛ أي: لما يرى في عمله من الدخيل وعدمِ خُلوص النية.

[وجوبُ تقليدِ أحدِ الأئمةِ الفُقهاءِ الأربعةِ]

٨٢ ـ فَواجِبٌ تَقْلِيدُ حَبْرٍ مِنْهُمُ كَذَا حَكَى القَومُ بِلَفْظٍ يُفْهَمُ

قوله: (فَواجِبٌ تَقْلِيدُ . . . إلخ) لما قدَّم أن الأئمة المذكورين هُداةُ هذه الأمة، ولم يكن كل واحد من الناس قادراً على الاجتهاد المطلق، ذكر هنا أنه يجب على كل من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق، ولو كان مجتهد مذهبٍ أو فَتْوى، تقليدُ إمام من الأئمة الأربعة في الأحكام الفرعية، وما جزم به الناظم هو مذهب الأصوليين وجمهور الفقهاء والمحدثين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النّحل: ٤٣] فأوجب السؤال على من لم يعلمْ، ويترتب عليه الأخذ بقول العالم، وذلك تقليدٌ له[(١)]، وقال بعضهم: لا يجب تقليدُ واحدٍ بعينه، بل له أن يأخذ

---

(١) قال العلامة الشيخ محمد عليش المالكي في «فتح العلي المالك» (١/ ٨٩) حول استفتاء رُفع إليه حول التقليد ومسائل الخلاف: (الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله: لا يجوز لعاميٍّ أن يتركَ تقليدَ الأئمة الأربعة ويأخذ الأحكامَ من القرآن والأحاديث؛ لأن ذلك له شروطٌ كثيرة مبيَّنةٌ في الأصول، لا تُوجدُ في أغلب العلماء، ولا سيما في آخر الزمان الذي عادَ الإسلامُ فيه غريباً كما بدأ غريباً، ولأن كثيراً من القرآن والأحاديث ما ظاهره صريحُ الكفر، ولا يَعلم تأويله إلا الله تعالى والراسخون في العلم.

قال ابن عيينة رضي الله تعالى عنه: «الحديث مَضِلة إلا للفقهاء»؛ يريد أن غيرهم قد يحمل الشيء على ظاهره وله تأويلٌ من حديث غيره، أو دليلٍ يخفى عليه، أو متروك أوجب تركه غير شيء مما لا يقوم به إلا من استبحرَ وتفقَّه، قال مالك رحمه الله تعالى: «إنما فسدت الأشياء حين تُعدي بها منازلها، وليس هذا الجدل من الدين بشيء» نقله ابن يونس، وفي «البيان والتحصيل»: قال مالك رحمه الله تعالى: «العلم الذي هو العلم معرفةُ السنن والأمر الماضي المعروف المعمول به»، وقال عبد الرحمن بن مهدي رضي الله تعالى عنه: «السنة المتقدِّمة من سنة أهل المدينة خيرٌ من الحديث» . . . .

وكان رجال من التابعين تبلغُهم عن غيرهم الأحاديث، فيقولون: ما نجهل هذا، ولكنْ مضى العمل على غيره، وكان محمد بن أبي بكر بن جرير ربما قال له أخوه: لِمَ لمْ تقضِ بحديث كذا؟ فيقول: لم أجدِ الناس عليه.

قال النخعي: «لو رأيت الصحابة رضي الله عنهم يَتوضؤون إلى الكوعين. . لَتوضأت كذلك وأنا أقرؤها: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[المَائدة: ٦]، وذلك لأنهم لا يُتَّهمون في ترك السنن وهم أرباب العلم، =

فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى، فيجوز صلاة الظهر على مذهب الإمام الشافعي، وصلاة العصر على مذهب مالك، وهكذا.

وخرج بقولنا: (مَنْ لم يكنْ فيه أهلية الاجتهاد المطلق) من كان فيه أهليتُهُ، فإنه يحرمُ عليه التقليد فيما يقع له عند الأكثر، واختاره الآمِديُّ وابن الحاجب والسُّبْكيُّ، لتمكنه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد، وأما التقليد في العقائد فقد علمته في صدر هذه المنظومة[1].

وقوله: (حَبْرٍ مِنْهُمْ) بفتح الحاء وكسرها؛ أي: عالم حاذقٍ من الأئمة الأربعة، ولا يجوز تقليد غيرهم، ولو كان من أكابر الصحابة؛ لأن مذاهبهم لم تُدَوَّنْ، ولم تضبطْ كمذاهب هؤلاء، لكن جَوَّزَ بعضهم ذلك في غير الإفتاء كما قال:

وجـائِـزٌ تَـقْـلِـيـدُ غَـيْـرِ الأَرْبَـعَـهْ فِـي غَـيْـرِ إِفْـتـاءٍ وفِـي هَـذَا سَـعَـهْ

وقوله: (كَذَا حَكَى القَوْمُ بِلَفْظٍ يُفْهَمُ) أي: حكى الأصوليون وجمهور الفقهاء والمحدِّثين بلفظٍ يفهمه السامع لوضوحه، حكماً مثلَ هذا الحكم الذي هو وجوب تقليد إمامٍ من الأئمة الأربعة، واختلف المشبه والمشبه به بالاعتبار، فإن القول باعتبار كونه صادراً من المصنف، غير نفسه باعتبار كونه صادراً من القوم، وليس مرادُ المتن التبرّيَ من ذلك، بل مجرد العَزْوِ.

فإن قلت: هل يجوز الانتقال من مذهبٍ إلى مذهبٍ؟

قلت: فيه أقوال ثلاثة:

فقيل: يمتنع مطلقاً، وقيل: يجوز مطلقاً، وقيل: إن لم يجمع بين المذهبين[2]

= وأحرصُ خلْقِ الله على اتباع رسول الله ﷺ، ولا يَظن ذلك بهم أحدٌ إلا ذو ريبة في دينه».

وقد بنى مالك رضي الله تعالى عنه مذهبه على أربعة أشياء: الأول: آية قرآنية، والثاني: حديث صحيح سالم من المعارضة، الثالث: إجماع أهل المدينة، الرابع: اتفاق جمهورهم.

وقد أجمع أهل السنة على وجوب التقليد على من ليس فيه أهلية الاجتهاد حسب ما في «الديباج» للإمام ابن فرحون رحمه الله تعالى، و«عمدة المريد» للشيخ اللقاني وغيرهما، وشاع ذلك حتى صار معلوماً من الدين بالضرورة).

(١) انظر (ص٧٩).

(٢) قوله: (وقيل: إن لم يجمع بين المذهبين . . . إلخ) حاصلُ هذا القول أنه إن انتقل عن المذهب =

على صفةٍ تخالف الإجماع، كمن تزوَّج بلا صَدَاقٍ ولا وليٍّ ولا شهودٍ؛ فإن هذه الصورة لا يقول بها أحدٌ.

وهذا شرطٌ من شروط التقليد المنظومة في قول بعضهم: [من الكامل]

عَـدَمُ الـتَّـتَـبُّـعِ رُخْـصَـةً وَتَـرَكُّـبِ ... لِـحَـقِـيْـقَـةٍ ما إنْ يَـقُـولُ بِـهَـا أَحَـدْ

وكَـذاكَ رُجْـحَـانُ الـمُـقَـلَّـدِ يُـعْـتَـقَـدْ ... ولِـحَـاجَـةٍ تَـقْـلِـيْـدُهُ تَـمَّ الـعَـدَدْ

وقد أملى شيخنا على هذين البيتين رسالةً لطيفةً ينبغي الاطّلاع عليها[1].

[إثباتُ الكرامةِ للأولياءِ]

٨٣ ـ وأَثْـبِـتَـنْ لِـلأَولِـيـا الـكَـرامَـهْ ... ومَـنْ نَـفَـاهـا فَـانْـبِـذَنْ كَـلامَـهْ

قوله: (وأَثْبِتَنْ لِلأَولِيا الكَرامَهْ) أي: اعتقدْ ثبوت[2] الكرامة للأولياء، بمعنى جوازها ووقوعها لهم في الحياة وبعد الموت، كما ذهب إليه جمهور أهل السنة، وليس في مذهبٍ من المذاهب الأربعة قولٌ بنفيها بعد الموت، بل ظهورها حينئذٍ أولى؛ لأنَّ النَّفْس حينئذٍ صافيةٌ من الأكدار، ولذا قيل: مَنْ لم تظهرْ كرامته بعد موته كما كانت

= الأول إلى مذهبٍ آخرَ، وعَمل بذلك الآخر، وترك الأول رأساً.. جاز.

وأما إن لفَّق بين مذهبين فأكثر، كأن تزوَّج بلا مَهرٍ ولا وليٍّ ولا شهودٍ، فالأول من مذهب الشافعي، والثاني من مذهب أبي حنيفة، والثالث من مذهب داود الظاهري، أو تقول: الأول من مذهب الشافعي، والثاني والثالث من مذهب داود، فلا يَجوز، هذا حاصل كلامه.

والذي في شرح المصنف أن القول الثالث هو أنه إن عمل على الأول امتنع عليه الانتقالُ عنه، وإن لم يعمل عليه بأنِ اختاره ولم يَعمل به فَلَه الانتقالُ عنه.

وحاصلُ الأقوال على ما في شرح المصنف أن تقولَ:

الأول: امتناع الانتقال مطلقاً؛ سواء عمل على الأول أم لا.

والثاني: جوازه مطلقاً؛ سواء عمل على الأول أم لا.

والثالث: بالتفصيل؛ فإن عمل على الأول امتَنع عليه الانتقال، وإن لم يَعمل عليه جاز له الانتقال، والخلافُ على هذا الوجه أظهرُ مِن الخلاف الذي ذكَره المحشي. انتهى أجهوري.

(١) قال الإمام القشيري في خاتمة «رسالته»: (ويَقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب مِن مذاهبِ من ليس من هذه الطريقة).

(٢) في (أ) و(ب): (وجوب ثبوت)، وفي (ج): (ثبوتاً).

في حياته فليس بصادقٍ، وقال الشعراني: ذكر لي بعض المشايخ أن الله تعالى يوكل بقبر الولي مَلَكاً يقضي الحوائج، وتارةً يخرج الولي من قبره ويقضيها بنفسه[١].

واستدلوا على الجواز بأنه لا يلزم من فرض وقوعها مُحالٌ، وكل ما كان كذلك فهو جائز.

وعلى الوقوع بما جاء في الكتاب العزيز من قصةِ مريمَ قال تعالى: ﴿وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا...﴾ [آل عِمرَان: ٣٧] الآيةَ؛ أي: أنشأها إنشاءً حسناً؛ بأن سوَّى خَلْقَها وجعلها تنبتُ في اليوم كما ينبت المولود في العام[٢]، وكفَّلها زكريا، وكان لا يدخل عليها غيره، وكان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف[٣].

وقصةِ أصحاب الكهفِ وهم سبعةٌ من أشراف الروم، خافوا بعد عيسى على إيمانهم من مَلِكهم، فخرجوا ودخلوا غاراً، فلبثوا فيه بلا طعامٍ ولا شرابٍ ثلاث مئة وتسع سنين نياماً بلا آفة.

وقصةِ (آصَفَ) -بالمد وفتح الصاد- وزيرِ سليمان، وكان يعرف الاسم الأعظم، فقال لسليمان: انظرْ إلى السماء، فنظر إليها، فدعا[٤] آصَفُ بالاسم الأعظم أن يأتي الله بعرش بِلْقِيسَ فأتى به، فردَّ سليمان طرفه فوجده بين يديه[٥].

وما وقع من كراماتِ الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا، فقد رُوي أن عمر بن الخطاب رأى العدو من مسافة شهرٍ، فقال: يا ساريةُ؛ الجبلَ الجبلَ، فسمع سارية صوته فانحاز بالناس إلى الجبل، وقاتلوا العدو فنصرهم الله تعالى[٦].

---

(١) قوله: (الشعراني المذكور فيه نظر)، ولعل ذلك لم يثبت عن الشعراني (انتهى). مصححه. انتهى أجهوري.

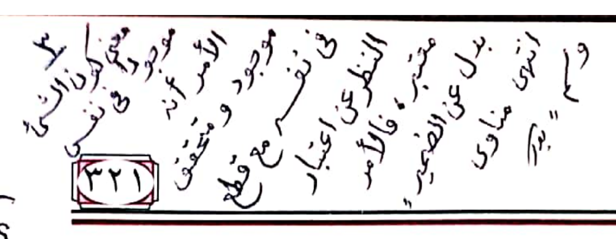
(٢) قال ابن كثير (١/ ٣٥٩): نباتاً حسناً؛ أي: جعلها شكلاً مليحاً حسناً ومنظراً بهيجاً، ويَسر لها أسباب القبول، وقرنها بالصالحين من عِباده تتعلم منهم العلمَ والخير والدين.

(٣) وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ ... بِغَيۡرِ حِسَابٍ ۝٣٧﴾، قال ابن كثير في «التفسير» (١/ ٣٦٠): يعني وجد عندها فاكهةَ الصيف في الشتاء، وفاكهةَ الشتاء في الصيف.

(٤) في (ب): (وقد سمَّى).

(٥) وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ ... غَنِيّٞ كَرِيمٞ ۝٤٠﴾.

(٦) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة»، ونقل السخاوي في «المقاصد الحسنة» (٤٧٤) عن الحافظ ابن =



ورُوي أن عبد الله الشقيق كان إذا مرَّت عليه سحابةٌ يقول لها: أقسمت عليك بالله إلّا أمطرتِ، فتُمطِر في الحال.

والأولياء: جمع وَلِيٍّ، وهو العارفُ بالله تعالى وبصفاته حسب الإمكان، المواظبُ على الطاعات، المجتنبُ للمعاصي بمعنى أنه لا يرتكب معصيةً بدون توبةٍ، وليس المراد أنه لا تقع منه معصيةٌ بالكلية؛ إذ ليس معصوماً.

وقولُهم: (لا يكذب الولي) أي: بلسان حاله بأن يُظهر خلاف ما يُبطن، المعرضُ عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة، وأما أصل التناول فلا مانع منه، لا سيَّما إذا كان بقصد التقوّي على العبادة، وسُمي (وليًا)؛ لأن الله تولَّى أمره فلم يَكِلْهُ إلى نفسه ولا إلى غيره لحظةً، ولأنه يتولَّى عبادة الله على الدوام من غير أن يتخللها عصيان، وكلا المعنيين واجبٌ تحققُهُ حتى يكون الوليُّ عندنا وليًا في نفس الأمر.

والكرامةُ: أمرٌ خارقٌ للعادة يَظهر على يدِ عبدٍ ظاهرِ الصَّلاح ملتزمٍ لمتابعة نبيٍّ كُلِّفَ بشريعته، مصحوبٍ بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح، عُلم بها أو لم يُعلم بها، وسبق ما يتعلق بخوارق العادة عند المعجزات.

قوله: (وَمَنْ نَفَاها فَانْبِذَنْ كَلامَهْ) أي: ومن نفى الكرامة، وقال بعدم جوازها كالأستاذ أبي عبد الله الحَليمي من أهل السنة وجمهور المعتزلة، اطرَحَنْ كلامه ولا تعول عليه. وأتى المصنف بهمزة الوصل للضرورة، فتكون مكسورةً، وليست همزة قطعٍ كما قد يُتوهَّم؛ فإن الذي في القرآن ثلاثي، قال تعالى: ﴿فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وتمسَّكَ من نفى الكرامة بأنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبسَ النبيُّ بغيره؛ لأن الخارق[1] إنما هو المعجزة، وبأنها لو ظهرت على أيديهم لكثرت بكثرتهم، وخرجت عن كونها خارقة للعادة، والفرض أنها كذلك، ورُدَّ الأول بأنه ليس

= حجر أن إسناده حسن، انظر «سير أعلام النبلاء» المجلد: الخلفاء الراشدون (١٣٦)، و«الإصابة» (٣/٢)، و«جامع كرامات الأولياء» (١/١٥٧).

(١) في شرح العلامة عبد السلام «إتحاف المريد» (٢٠٦): لأن الفارق إنما هو المعجزة... أي: الفارق بدل (الخارق). ولعله الصحيح، وما في الشرح من تحريف النساخ.

في وقوعها التباسُ النبيِّ بغيره للفرق بين المعجزة والكرامة، بدعوى النبوة في الأولى وعدمها في الثانية، وَرُدَّ الثاني بأنا لا نُسلِّم أنها تخرج بكثرتها عن كونها خارقة للعادة، بل غاية الأمر استمرار خرق العادة، وذلك لا يوجب كونه عادة.

وسُئل بعضهم: لأي شيءٍ كثرت الكرامات في الزمان المتأخِّر عن الزمان المتقدِّم؟ فأجاب بأن ذلك لضعف اعتقاد المتأخرين، فاحْتيجَ لتأليفهم بالكرامات ليعتقدوا في الصالحين، وأما المتقدِّمون فاعتقادهم تابعٌ لميزان الشرع.

○ ○ ○

[القسمُ الثالثُ: السَّمعياتُ
الدعاءُ شروطُهُ وآدابُهُ]

٨٤ ـ وعِنْـدَنَـا أَنَّ الـدُّعَـاءَ يَـنْـفَـعُ كَـمـا مِـنَ الـقُـرْآنِ وَعْـداً يُـسْـمَـعُ

قوله: (وعِنْدَنَا أَنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ) أي: وعندنا معاشر أهل السنة أن الدعاء الذي هو الطلب على سبيل التضرع، وقيل: هو رفع الحاجات إلى رافع الدرجات، ينفع الأحياء والأموات إن دعوت لهم، ويضرهم إن دعوت عليهم، وإن صدر من كافرٍ على الراجح، لحديث أنس رضي الله عنه: «دعوةُ المظلومِ مُستجابةٌ ولو كافراً»[1]، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [الرّعد: ١٤] فمعناه أنه لا يُستجاب لهم في خصوص الدعاء بتخفيف عذاب جهنم عنهم يوم القيامة، وروى الحاكم وصححه: أنه ﷺ قال: «لا يُغني حَذَرٌ من قَدَرٍ، والدعاء ينفع ممَّا نزلَ وممَّا لم ينزلْ، وإن البلاء لينزل ويتلقاهُ الدعاءُ فيتعالجان إلى يوم القيامة»[2].

والدعاء ينفع في القضاء المُبرَم والقضاء المُعلَّق:

أما الثاني فلا استحالةَ في رفع ما عُلِّق رفعُه منه على الدعاء، ولا في نزول ما عُلِّق نزولُه منه على الدعاء.

وأما الأول فالدعاءُ وإن لم يرفعْهُ لكن الله تعالى يُنزل لطفَه بالداعي كما إذا قضى عليه قضاءً مُبرماً بأن ينزل عليه صخرةٌ، فإذا دعا الله تعالى حصل له اللطف، بأن تصير الصخرة مفتتةً كالرمل وتَنزل عليه. وانقسام القضاء إلى مُبرمٍ ومُعلَّقٍ ظاهرٌ بحسب اللوح

---

(١) أخرجه ابن معين في «التاريخ» (٤/٤٥٨)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٩٦٠) عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إياكم ودعوة المظلوم، وإن مات كافراً، فإنها ليس لها حِجاب دون الله تعالى». وله شاهد عند أحمد (٣ / ١٥٣).

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك على الصحيحين»: (١/ ٦٦٩)، والطبراني في «المعجم الأوسط»: (٣/ ٦٦).

المحفوظ، وأما بحسب العلم فجميع الأشياء مُبرمةٌ؛ لأنه إن علم الله حصول المُعلَّق عليه، حصل المُعلَّق ولا بدَّ، وإن علم الله عدم حصوله، لم يحصلْ ولا بدَّ، لكن لا يتركُ الشخص الدعاء اتكالاً على ذلك كما لا يتركِ الأكل اتكالاً على إبرام الله الأمر في الشِّبَع.

وأما عند المعتزلة فالدعاءُ لا ينفع، ولا يكفرون بذلك؛ لأنهم لم يكذبوا القرآن كقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠]، بل أولوا الدعاء بالعبادة، والإجابة بالثواب.

واعلم أن للدعاءِ شروطاً وآداباً:

فمن شروطه: أكلُ الحلال، وأن يدعو وهو موقنٌ بالإجابة، وألّا يكون قلبه غافلاً، وألّا يدعو بما فيه إثمٌ أو قطيعة رحم، أو إضاعة حقوق المسلمين، وألّا يدعو بمُحالٍ ولو عادةً؛ لأن الدعاء به يُشْبِه التحكُّمَ على القدرة القاضية بدوامها، وذلك إساءة أدبٍ على الله تعالى.

ومن آدابه: أن يتحرَّى الأوقاتَ الفاضلةَ، كأن يدعو في السجود، وعند الأذان والإقامة، ومنها: تقديمُ الوضوء والصلاة، واستقبالُ القبلة، ورفع الأيدي إلى جهة السماء، وتقديمُ التوبة، والاعترافُ بالذنب، والإخلاصُ، وافتتاحُهُ بالحمد والصلاة على النبي ﷺ وختمُهُ بها، وجعلُها في وسطه أيضاً.

قوله: (كَمَا مِنَ القُرْآنِ وَعْداً يُسْمَعُ) أي: لأجل الذي يسمعُ داله من ألفاظ القرآن حال كونه موعوداً به، فالكافُ للتعليل، و(ما) اسمٌ موصولٌ، و(يسمع) صلتُه، و(وعداً) بمعنى موعوداً به حال، والمسموع إنما هو الدالُّ والموعود به المدلول لا الدالُّ، قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ [البَقَرَة: ١٨٦]، وتخصيصُ القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه، وإلّا فيدل على أن الدعاء ينفع السنةُ والإجماعُ، فقد دعا ﷺ ربَّه في مواطن كثيرةٍ كيوم بدر، وقد أجمع عليه السلف والخلف.

واعلمْ أن الإجابة تتنوَّع؛ فتارةً يقع المطلوب بعينه على الفور، وتارةً يقع ولكن يتأخر لحكمةٍ فيه، وتارةً تقع الإجابة بغير المطلوب حيث لا يكون في المطلوب مصلحةٌ ناجزةٌ، وفي ذلك الغير مصلحةٌ ناجزةٌ، أو يكون في المطلوب مصلحةٌ،

وفي ذلك الغير أصلح منها، على أن الإجابة مقيدةٌ بالمشيئة، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١] فهو مقيِّدٌ لإطلاق الآيتين السابقتين؛ فالمعنى: ادعوني أستجب لكم إن شئتُ، وأجيب دعوة الداعي إذا دعاني إن شئتُ.

[الملائكةُ الحفظةُ والمُوكَّلونَ بالآدميِّ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ]

٨٥ ـ بِكُلِّ عَبْدٍ حَافِظُونَ وُكِّلُوا ... وَكَاتِبُونَ خِيْرَةٌ لَنْ يُهْمِلُوا

٨٦ ـ مِنْ أَمْرِهِ شَيْئاً فَعَلْ ولَو ذَهِلْ ... حَتَّى الأَنِيْنَ فِي المَرَضْ كَمَا نُقِلْ

قوله: (بِكُلِّ عَبْدٍ حَافِظُونَ وُكِّلُوا) الجار والمجرور متعلِّقٌ بالفعل بعده؛ أي: وكَّلهم الله تعالى بكل عبدٍ، وهو شامل للإنس والجن والملائكة، وقد تردد الجُزُوليُّ في الجن والملائكة، أعليهم حَفَظَةٌ أم لا؟ ثم جزم بأن الجن عليهم حفظةٌ، واستبعد القول بذلك في الملائكة، قال المصنف: ولم أقفْ عليه لغيره، انتهى[١].

والظاهرُ أن الملائكة لا حفظةَ عليهم.

وهل المراد بالحافظين في كلام المصنِّف الحافظون للعبد من المضارِّ أو الحافظون لما يصدر منه من قولٍ أو فعلٍ أو اعتقادٍ، ويجعل الله لهم أمارةً على الاعتقاد؟

وهذا الخلاف مبنيٌّ على العطف في قوله: (وكاتبون)؛ فإن جعل للتغاير، كما ذكره المصنف في «شرحه الصغير»[٢]، كان المراد بالحافظين المعنى الأول، وإن جعل للتفسير، كما ذكره في «شرحه الكبير»، كان المراد بالحافظين المعنى الثاني، والراجح الأول، فقد ذكر بعضهم أن المعقِّباتِ في قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١][٣] غيرُ الكاتبين، ويقوِّيه كما قاله القرطبي: أنه لم ينقل أن الحفظة يفارقون العبد بل يلازمونه أبداً، بخلاف الكتبة فإنهم يفارقون العبد عند ثلاث حاجات:

(١) انظر «هداية المريد» (٢/ ٩٣٧).

(٢) انظر «هداية المريد» (٢/ ٩٤٠).

(٣) قال ابن عباس: «هم الملائكة يَحفظونه بأمر الله، فإذا جاء القدر خَلَّوا عنه». انظر «جامع العلوم والحكم» لابن رجب الحنبلي (١/ ٣٦٤)، و«فتح الباري» لابن حجر العسقلاني (٨/ ٣٧٢).

عند قضاء حاجة الإنسان بولاً أوغائطاً، وعند الجماع، وعند الغُسل، كما جاء ذلك في حديث ابن عباسٍ رضي الله عنهما(١)، ولا يمنع ذلك مِنْ كَتْبِ ما يصدُر عنه في هذه الأحوال؛ لأن الله يجعل لهم علامةً على ذلك،كما مرَّ في الاعتقاد، وفي غير هذه الأحوال لا يفارقونه، ولو كان بيته فيه جَرَسٌ أو كلبٌ أو صورةٌ(٢)، وأما حديثُ: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه جرسٌ»(٣)، ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة، وقد ورد أن عثمان سأل النبي ﷺ عن عدد الملائكة الموكّلين بالآدمي، فقال: «لكلِّ آدمي عشرةٌ بالليل وعشرةٌ بالنهار: واحدٌ عن يمينه، وآخرُ عن شماله، واثنانِ بين يديه ومن خلفه، واثنانِ على جنْبيه(٤)، وآخرُ قابض على ناصيته، فإنْ تواضعَ رفَعَهُ، وإن تكبرَ وضعَهُ، واثنان على شَفَتيه، ليس يحفَظانِ عليه إلا الصلاةَ على النبيِّ ﷺ، والعاشرُ يحرُسه من الحَيةِ أنْ تدخلَ فاهُ»(٥)، وفي بعض الروايات أنه ذكر عشرين ملكاً، وذكر الأُبِيُّ أنه يحفظ لابن عطية أنّ كل آدميٍّ يُوكّل به من حين وقوعه نطفةً في الرَّحِم إلى موته أربعُ مئة ملك؛ وحفظهم للعبد إنما هو من المعلَّق، وأما المبرم فلا بدَّ من إنفاذه، فيتنحون عنه حتى ينفذ.

قوله: (وكَاتِبُونَ) عطفٌ على قوله: (حافظون).

وقوله: (خِيَرَةٌ) بالرفع صفة لقوله: (كاتبون)؛ أي: مختارون؛ لأن الله تعالى اختارهم لذلك، وقد علمت أنه وقع خلاف في هذا العطف، فقيل: للتغاير، وقيل: للتفسير، والحق الأول، والمراد بالجمع ما فوق الواحد؛ لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملكان، وكلٌ منهما رقيبٌ؛ أي: حافظٌ، وعتيدٌ؛ أي: حاضرٌ، لا كما قد يُتوهَّم

---

(١) روى الترمذي (٢٨٠٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إياكم والتعرِّي فإن معكم مَن لا يُفارقكم إلا عند الغائط، وحين يُفضي الرجل إلى أهله، فاستَحيوا منهم وأكرموهم». وأخرجه البزار كما في «كشف الأسرار» (٣١٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٢٥)، ومسلم (٢١٠٦).

(٣) أخرجه أبو داود (٤٢٣١)، والنسائي (٥٢٢٢).

(٤) في (أ) و(ج): (جبينه).

(٥) عزاه ابن حجر في «فتح الباري» (٨/ ٣٧٢) من طريق كنانة العدوي. والسيوطي في «الدر المنثور» إلى الطبري.

مِنْ أن أحدهما رقيبٌ والآخر عتيدٌ، وهما لا يتغيران ما دام حيًّا، فإذا مات يقومان على قبره يسبّحان ويهلّلان ويكبّران ويكتبان ثوابه له إلى يوم القيامة إن كان مؤمناً، ويلعنانه إلى يوم القيامة إن كان كافراً.

وقيل: لكل يومٍ وليلةٍ ملكان، فلليوم ملكان، ولليلة ملكان، فتكون الملائكة أربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح[1]، ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجُمَع والأعوام والأماكن، وملك الحسنات من ناحية اليمين، وملك السيئات من ناحية اليسار، والأول أمين أو أمير على الثاني، فإذا فعل العبد حسنةً بادر ملك اليمين إلى كتبها، وإذا فعل سيئةً قال ملك اليسار لملك اليمين: أأكتبُ؟ فيقول: لا، لعلَّه يستغفر أو يتوب، فإذا مضى ستُّ ساعاتٍ فَلَكِّيةٍ من غير توبةٍ، قال له: اكتبْ أراحنا الله منه[2]، وهذا دعاءٌ عليه بالموت ليتحولا عن مشاهدة المعصية؛ لأنهما يتأذيان بذلك، وفي بعض الآثار: (أن كَتْبَ المباحاتِ على القول به لكاتب السيئات)، وقد اعتمد بعضهم أن المباح لا يُكتبُ.

وهذه الكتابةُ مما يجب الإيمان بها، فيكفر منكرها لتكذيبه القرآن، قال تعالى: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝١١ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١١-١٢]، لكنها ليست لحاجةٍ دعت إليها؛ وإنَّما فائدتها أن العبد إذا علم بها استحيا وترك المعصية.

والكَتْبُ حقيقيٌّ بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه وتعالى حملاً للنصوص على ظواهرها، خلافاً لمن قال: إنه كنايةٌ عن الحفظ والعلم، وفي بعض الأحاديث أن لسانه قلمهما وريقه مدادهما[3]، والتفويضُ أولى.

---

(١) أخرج البخاري (٥٥٥) ومسلم (٦٣٢) عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يَعرج الذين باتوا فيكم، فيَسألهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيَقولون: تركناهم وهم يُصلون، وأتيناهم وهم يصلون»، وليس عندهما تعيين عدد الملائكة.

(٢) أخرج الطبراني في «الكبير» (٧٧٨٧) عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «صاحب اليمين أمير على صاحب الشمال، فإذا عَمل العبد حسنة أثبتها، وإذا عَمل سيئةً قال له صاحبُ اليمين: امكُث ستَّ ساعات، فإذا استغفر لم يُثبت، وإلا أثبت عليه السيئة».

(٣) ذكره بلفظه القرطبي في «التفسير» (٧/ ٦٣٦٥) عن سيدنا عليّ رضي الله عنه، مرفوعاً، وقال =

واختلف في محلِّهما من الشخص، فقيل: ناجذاه؛ أي: آخر أضراسه الأيمن والأيسر، وقيل: عاتقاه، وقيل: ذَقَنه، وقيل: شفتاه، وقيل: عَنْفَقَته، ورُوي عن مجاهد أنه إن قعد كان أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وإن مشى كان أحدهما أمامه والآخر وراءه، وإن رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه، ويجمع بين هذه الأقاويل بأنهما لا يلزمان محلًّا واحداً، والأسلم في أمثال ذلك الوقف.

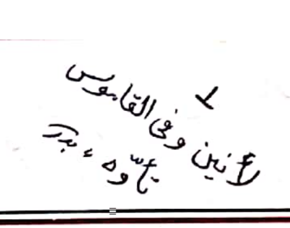
قوله: (لَنْ يُهْمِلُوا مِنْ أَمْرِهِ شَيئاً فَعَلْ) أي: لن يتركوا من شأنه وحاله شيئاً فعله بلا كتابةٍ، بل يكتبونه قولاً أو غيرَه، فليست الكتابة مختصةً بالأقوال، وإن كان قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] في خصوص الأقوال، وكذا حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في تفسير الآية المذكورة[1]، فإنه قال: يكتب كل ما يتكلَّم به من خيرٍ أو شرٍ، حتى إنه ليكتب قوله: أكلت، شربت، ذهبت، جئت، رأيت، حتى إذا كان يومُ الخميس ويوم الاثنين عُرِض قولُه وعملُه، فأُقِرَّ منه ما كان خيراً أو شرًّا وأُلغِي سائره؛ أي: باقيه وهو المباح والمكروه، فتلتقمه حِيتانُ البحر فتموت منه لنَتْنِه، فيخرج منه دودٌ يأكل الزرع، وهذا صريح في كَتْب المباحات، فيؤيد القول بكتابتها، لكن تقدَّم أن بعضهم اعتمد عدم كتابتها، وظواهر الآثار أن الحسنات تُكتب مميَّزة عن السيئات، فقيل: إن سيئات المؤمن أول كتابه، وآخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها، وحسنات الكافر أول كتابه، وآخره هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها.

قوله: (ولَو ذَهِلْ) أي: ولو غَفَل ونسي؛ فالذهولُ عن الشيء نسيانه والغفلة عنه، فيكتب ما فعله نسياناً، وإن كان لا يؤاخذ به؛ لأنه ليس الغرض من الكتابة المعاقبةَ، ولا الإثابةَ.

= السيوطي في «الدر المنثور» (٦/ ١١٨): أخرج أبو نعيم والديلمي، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه مرفوعاً: «إن الله لطّف الملكين الحافظين حتى أجلسهما على النّاجذين، وجعل لسانه قلمهما، وريقه مدادهما».

أخرج ابن أبي الدنيا في «الصمت» (٨١) عن علي رضي الله عنه قال: «لسان الإنسان قلم الملك وريقه مداده».

(١) أخرجه السيوطي في «الدر المنثور» (٦/ ١٠٣) عن ابن جرير وابن أبي حاتم.



وقوله: (حَتَّى الأَنِيْنَ فِي المَرَضْ) أي: حتى يكتبون الأنين الصادر منه في المرض، والأنين مصدر أنَّ الرجل يَئِنُّ إذا صَوَّت، وينبغي للمريض أن يقول: (آه)؛ لأنه ورد أنه من أسمائه تعالى، ولا يقول (آخ)؛ لأنه اسمٌ من أسماء الشيطان.

وقوله: (كما نُقِل) أي: كما نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين ومن أعظمهم الإمام مالك رضي الله عنه، فإنه قال: يكتبون على العبد كل شيء حتى أنينه في مرضه، وتمسّكوا بقوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]؛ لأن وقوع (قول) في سياق النفي يقتضي العموم.

[محاسبة النَّفسِ]

٨٧ ـ فَحاسِبِ النَّفْسَ وقَلِّلْ[1] الامَلَا فَــرُبَّ مَــنْ جَــدَّ لأَمْــرٍ وَصَــلَا

قوله: (فَحاسِبِ النَّفْسَ) أي: إذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها فحاسبْ نفسك كلَّ صَباحٍ على جميع ما عملته ليلاً، وكلَّ مساءٍ على جميع ما عملته نهاراً، فما وجدت من حسنةٍ حمدت الله عليها، أو من سيئةٍ استغفرت الله منها، وأقرب من ذلك إلى السلامة أن تحاسبها على كل فعلٍ قبل الإقدام عليه حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حُكْمِ الله فيه، فما كان خيراً فعلته، وما كان غير ذلك أمسكت عنه لتريح الملائكة من التعب؛ ولأن من حاسب نفسه في الدنيا هان عليه عذاب الآخرة، وفي الحديث «حاسبوا أنفسَكم قبلَ أنْ تُحاسَبُوا»[2].

---

(١) وفي رواية (ب): (وقِلِّ الأَمَلا).

(٢) أخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٦٣٠٦) عن عمر بن الخطاب أنه قال في خطبته: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزِنوا أنفسكم قبل أن تُوزنوا، وتزينوا للعرض الأكبر يوم تعرضون لا تخفى منكم خافية».

وأخرجه ابن المبارك في «الزهد» (٣٠٦)، وأحمد في «الزهد» (٦٣١)، وغيرهم من كلام عمر لا من كلام النبي ﷺ.

وأخرج الترمذي (٢٤٥٩) عن شداد بن أوس، عن النبي ﷺ، قال: «الكيس من دان نفسه وعَمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنَّى على الله». ومعنى قوله: مَن دان نفسه يقول: حاسَب نفسه في الدنيا قبل أن يُحاسب يوم القيامة. ويُروى عن عمر بن الخطاب، قال: حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسبوا، وتزينوا للعرض الأكبر، وإنما يَخف الحساب يوم القيامة على مَن =

وقوله: (وقَلِّلْ[١] الامَلا) بفتح القاف وتشديد اللام الأولى وتسكين الثانية، ودرج همزة (الأملا) الثانية بنقل حركتها للامه؛ أي: قَصِّر الأمل، وهو رجاء ما تحبُّه النفس -كطول عُمْرٍ وزيادة غِنىً- وهو مذموم إلا من العلماء حيث أملوا طول عمرهم لنفع المسلمين، فيثابون على نياتهم في ذلك، والأصل فيما ذكر قولُه ﷺ: «كُنْ في الدنيا كأنَّك غريبٌ أو عابر سبيلٍ، وعُدَّ نفسَك من أهلِ القبورِ»[٢]، ومن كلام بعضهم: مَنْ قَصُرَ أملُهُ قَلَّ همُّه وتنوَّر قلبُه ورضي بالقليل، وبضدِّها تتميز الأشياء.

وقوله: (فَرُبَّ مَنْ جَدَّ لأَمْرٍ وَصَلَا) مرتبطٌ بمحذوف يؤخذ من قوله: (وقَلِّلْ[٣] الامَلا)، والتقدير: وجُدَّ في مطلوبك فرُبَّ من جَدَّ لأمر وصلا . . . إلى آخره؛ أي: لأنه رُبَّ من اجتهد بتوفيق الله له لتحصيل أمرٍ من أمور الدنيا أو الآخرة، وصل إلى ذلك لتقدير الله في الأزل وصوله إليه.

[وجوبُ الإيمانِ بالموتِ]

٨٨ - وَوَاجِبٌ إِيْمَانُنا بِالمَوتِ ... وَيَقْبِضُ الرُّوحَ رَسُولُ المَوتِ

قوله: (وَوَاجِبٌ إِيْمَانُنا بِالمَوتِ)، (واجب) خبرٌ مقدَّمٌ، و(إيماننا) مبتدأ مؤخَّرٌ، و(بالموت) متعلق بإيماننا؛ والمعنى: أن تصديقنا بالموت واجبٌ، فيجب التصديق بعموم فناء[٤] الكل خلافاً للدَّهْرِيَّة[٥] في قولهم: (إنْ هي إلا أرحامٌ تَدْفَعُ وأرضٌ تَبْلَعُ)

= حاسب نفسَه في الدنيا.

ويُروى عن ميمون بن مهران، قال: لا يكون العبد تقيًّا حتى يُحاسِب نفسه كما يحاسب شريكَه مِن أين مطعمه ومَلبسه». «سنن الترمذي» (٤/ ٦٣٨).

(١) في (ب): (وقِلَّ).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٣٣)، وابن ماجه (٤١١٤).
والبخاري (٦٤١٢) دون قوله: «وعد نفسك من أهل القبور».

(٣) في (ب) و(ج): (وقِلَّ).

(٤) العبارة في (أ) و(ج): (بعمومه وفناء).

(٥) الدهرية: فرقة ذهبت إلى قدم الدهر وإسناد الحوادث إليه كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ﴾ [الجاثية: ٢٤].

ويجب التصديق أيضاً بأنه على الوجه المعهود شرعاً من فراغ الآجال المقدَّرة خلافاً للحكماء في قولهم: بأنه بمجرد اختلال[1] نظام الطبيعة، فمراد المصنف بذلك الرَّد على مَن ذكر.

وأما أصلُ وقوع الموت فلا حاجةَ للنص عليه؛ لأنه لا يشك فيه عاقلٌ لكونه مشاهداً، ويدل على ذلك قولُه تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزُّمَر: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عِمرَان: ١٨٥]، والأحاديث فيه كثيرة.

وقد اختُلِفَ في الموت، هل هو وجوديٌّ أو عدميٌّ؟

فذهب الأشعريُّ رحمه الله تعالى إلى الأول، وعرَّفه بأنه كيفيةٌ؛ أي: صفة وجودية تضاد الحياة، فالتقابل بينهما تقابل التضادّ.

وذهب الإسفرايِنيُّ والزَمَخْشَرِيُّ إلى الثاني، وعرَّفاه بأنه عدم الحياة عمَّا مِنْ شأنه أن يكون حيًّا، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ويدلُّ للأوَّل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [المُلك: ٢]، وتأويلُ الخَلْق بالتقدير، كما قاله مَنْ ذهب إلى أنه عدميٌّ خلافُ الظاهر، وفي بعض الأحاديث: «إنَّ اللهَ خلقَ الموتَ في صورةِ كبشٍ لا يمرُّ بشيءٍ إلا ماتَ»[2]، كما أن في بعض الأحاديث: «إنَّ الحياةَ خلقها الله تعالى على صورةِ فرسٍ لا تمرُّ بشيءٍ إلا حيي»[3]، وهذا إنما هو باعتبار التمثيل، وإلا فالموتُ صفة للميت، كما أن الحياةَ صفة للحي، والأولى التفويضُ في أمثال هذه المقامات.

قوله: (ويَقْبِضُ الرُّوحَ رَسُولُ المَوتِ) أي: يخرجها من مقرِّها الملكُ الموكلُ بالموت؛ وهو عِزرائيلُ عليه السلام، ومعناه عبد الجبار، وهو ملكٌ عظيمٌ هائلُ المنظر مُفزِعٌ جدًّا، رأسه في السماء العليا، ورجلاه في تخوم الأرض السفلى؛ أي: منتهاها، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ، والخلق بين عينيه، وله أعوان بعدد من يموت، يترفَّق

---

(١) في (أ): (اختلاف).

(٢) قال الحافظ في «الفتح» (٧/ ٢٠٧): من الأخبار الواهية في صفة البراق.
وذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٨/ ٢٣٤)، والقرطبي في «التذكرة» (١/ ٥١٠).

(٣) ذكر الأثر السيوطي في رسالته «رفع الصوت بذبح الموت» وعزاه للكلبي ومقاتل. انظر «الحاوي للفتاوى» (٢/ ٩٩) و«الدر المنثور» (٦/ ٢٤٨).

بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنة دون غيره، وفي حديث ابن مسعودٍ وابن عباسٍ: «أن إبراهيمَ عليه الصلاة والسلام قال: يا ملكَ الموت؛ أرني كيف تقبض أنفاسَ[(١)] الكفار؟ قال: يا إبراهيمُ؛ لا تُطيق ذلك، قال: بلى، ثم قال: أعرِض، فأعرضَ، ثم نظر، فإذا هو برجلٍ أسود ينال رأسه السماء، يخرج من فيه لهب النار، فغُشِي على إبراهيم، ثم أفاق، وقد تحول ملك الموت في الصورة الأولى، فقال: يا ملكَ الموت؛ لو لم يلقَ الكافرُ من البلاء والحزن إلا صورتَكَ هذه لكفاه، فأرني كيف تقبض أنفاسَ[(٢)] المؤمنين؟ قال: أعرِض، فأعرض ثم التفت، فإذا هو برجلٍ شابٍّ أحسن الناس وجهاً، وأطيبهم ريحاً في ثياب بيضٍ، فقال: يا ملكَ الموت؛ لو لم يرَ المؤمنُ عند موته من قرة العين والكرامة إلا صورتَكَ هذه لكان يكفيه[(٣)]».

وفي النظم إفادة جوهرية الروح، وإلا لم تُقبضْ، ومذهب أهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية: أنها جسمٌ لطيفٌ مشتبكٌ بالبدن كاشتباك الماء بالعود الأخضر، وبهذا جزم النووي.

ومذهبُ جماعة من الصوفية والمعتزلة أنها ليست بجسمٍ ولا عَرَضٍ، بل جوهرٌ مجرّدٌ متعلّق بالبدن للتدبير، غير داخل فيه، ولا خارج عنه.

و(أل): في الروح للاستغراق، فهي دالةٌ على العموم، والمراد جميع أرواح الثقلين ولو أرواحَ الشهداء بَرًّا وبَحْراً، وأرواحَ الملائكة حتى روح نفسه على أحد القولين، وقيل: القابض لروحه هو اللهُ عز وجل، وأرواحِ البهائم والطيور وغيرهم، ولو بعوضةً كما ذهب إليه أهل الحق، خلافاً للمعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه لا يقبض أرواح غير[(٤)] الثقلين من الملائكة والطيور وغيرهم، وللمبتدعة حيث ذهبوا إلى أنه لا يقبض أرواحِ البهائم، بل يقبضها أعوانه، وقد أشار المصنِّف للرد على الجميع بأل

---

(١) في (أ): (أنفس).

(٢) في (أ): (أنفس).

(٣) الحديث أورده الطبري في «تفسيره» (٣/ ٤٨).

وعزاه السيوطي في «شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور» (٤٥) لابن أبي الدنيا من حديث ابن مسعود وابن عباس.

(٤) في (ب): (لا يقبض غير أرواح).

الدالة على العموم، ولمباشرة ملك الموت لذلك أُسند إليه التوفي، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السَّجدَة: ١١]، كنسْبَته إلى أعوانه لمعالجتهم نزعها من العَصَب والعظم والعروق في قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعَام: ٦١]، وأما إسناد التوفي إليه تعالى في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُّمَر: ٤٢]؛ فلأنه الخالق لذلك حقيقةً الموجِد له.

فائدةٌ: مجيءُ الموت والعبدُ على عمل صالح يُسهِّل الموت، وكذلك السواكُ فيما ذكره جماعةٌ، ومما يُسهِّل الموت وجميع ما بعده من الأهوال ما ذكره السنوسيُّ وغيرُه من صلاةِ ركعتين ليلةَ الجمعة بعد المغرب يقرأ[1] بعد الفاتحة الزلزلة خمس عشرة مرة[2]، ورُوي أن سورتَها تعدل نصف القرآن[3].

[المقتولُ ميِّتٌ بأجلِهِ]

٨٩ ـ وَمَيِّتٌ بِعُمْرِهِ مَنْ يُقْتَلُ ... وغَيْرُ هَذَا بَاطِلٌ لا يُقْبَلُ

قوله: (وَمَيِّتٌ بِعُمْرِهِ مَنْ يُقْتَلُ) (ميت) خبرٌ مقدَّمٌ، و(مَن يقتل) مبتدأ مؤخَّرٌ؛ أي: كل ذي روح يُفْعل به ما يُزهِق روحَه ميِّت بانقضاء عمره، ففي عبارة المصنف حذف مضاف، ولو عبَّر بالأجل لم يحتجْ لتقدير المضاف؛ لأن الأجل يطلق على آخر العمر، كما يطلق على مدة العمر بتمامها، لكن المصنف عبَّر بالعمر لأجل النظْم، فاحتيج لتقدير المضاف. وما ذكره الناظم هو مذهب أهل الحق، فالأجل عندهم واحدٌ لا يقبل الزيادة والنقصان، قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعرَاف: ٣٤]، وقد دلَّت الأحاديثُ على أن كل هالكٍ يستوفي أجله من غير تقدُّم عليه ولا تأخر عنه، ولا يعارض هذه القواطعَ ما ورد بأن بعضَ الطاعات كصلة الرحم يَزيد في العُمر؛ لأنه

---

(١) في (ب): زيادة (في كل ركعة).

(٢) ذكر الحافظ ابن حجر في «أماليه» حديثَ صلاة ركعتين، وقال: غريب وسنده ضعيف، فيه مَن لا يُعرف. انظر (٦/١٥٦) من «الدين الخالص».

(٣) أخرج الترمذي (٢٨٩٣) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ إذا زلزلت عدلت له بنصف القرآن».

خبر آحاد[1]، أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة، أو بالنسبة لما ثبت في صحف الملائكة، فقد يثبت الشيء فيها مطلقاً، وهو في علم الله تعالى مقيدٌ[2]، كأن يكون في صحف الملائكة: إن عمر زيد خمسونَ مثلاً مطلقاً، وهو في علم الله مُقيَّدٌ بألا يفعل كذا من الطاعات، وإن فعلها فله ستون[3]، فإن سبق في علمه تعالى أنه يفعلها فلا يتخلَّف عن فعلها، وكان عمره ستين، فالزيادة بحسب الظاهر على ما في صحف الملائكة، وإلا فلا بدَّ من تحقق ما في علمه تعالى، كما يشير له قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: ٣٩]؛ أي: أصلُ اللوح المحفوظ؛ وهو علمه تعالى الذي لا محو فيه ولا إثبات، وأما اللوح المحفوظ فالحق قبول ما فيه للمحو والإثبات كصحف الملائكة، وبعضهم فسَّر أم الكتاب باللوح المحفوظ؛ لأنه ما من كائن إلا وهو مكتوب فيه، والراجح الأول، وبالجملة فمختار أهل السنة أن كلَّ مقتول ميتٌ بانقضاء عمره، وحضور أجله في الوقت الذي علم الله حصول موته فيه أزلاً، بخلقه تعالى من غير مدخلية للقاتل فيه، وإنما وجب عليه القصاص نظراً للكسب فقط، وعند أهل السنة أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وألا يموت فيه؛ لأنه لا اطلاع لنا على ما في علم الله، فيحتمل أنه[4] لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت، إن لم يكن عمره في علم الله أكثر من ذلك، ويحتمل ألا يموت فيه إن كان عمره في علم الله أكثر

---

(١) أخرج البخاري (٣٠٦٧)، ومسلم (٢٥٥٧) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سرَّه أن يبسط له في رزقه أو يُنسأ له في أثره، فليَصل رحمه».

(٢) قوله: (وهو في علم الله مقيد . . . إلى آخره) بيان ذلك أن الله يعلم أزلاً أن زيداً يطيع، وأن له بسبب ذلك من العمر ستين سنة، ويعلم أيضاً أنه لو لم يطعِ لكان عمره خمسين سنة، وهذا هو معنى كون ما في صحف الملائكة مُقيَّداً في علم الله بألا يفعل كذا من الطاعات، وليس المراد من التقييد التعليق، بل المراد منه ما تقدَّم من أنه لو لم يطعْ لكان عمره خمسين سَنة مثلاً، وبِحمل التقييد على هذا المعنى اندفع ما يَتراءى من العبارة من أنَّ عِلم الله مشوبٌ بالتردد. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (وإن فعلها فله ستون) أي: وفي علم الله أنه إن فعلها فله ستون سنة، ومعنى ذلك: أن الله تعالى يعلم أن جعل عمره ستين سنة مرتبٌ على طاعته المقطوع بوقوعها في علم الله، وبهذا اندفع ما توهمه العبارة من كون علم الله مشوباً بالتردد. انتهى أجهوري.

(٤) (أنه) ساقطة من (أ) و(ط)، وكلمة (فيحتمل) غير واضحة، وتقرأ (فيحمَل).

من ذلك، وهذا التجويز ذاتيٌّ[1] على فَرْضِ عدم قتله، كما هو ظاهر، وإلا فقد بان[2] بقتله أن الله علم بموته في ذلك الوقت، فلا يتخلف.

قوله: (وغَيْرُ هَذَا بَاطِلٌ لا يُقْبَلُ) أي: وغير ما ذكر من مذاهب المخالفين لأهل السنة غير مطابق للواقع، لا يقبل عند العقلاء المتمسِّكين بالحق.

وأشار المصنِّف بذلك للردِّ على أهل الاعتزال، فإن لهم مذاهبَ ثلاثة:

الأولُ مذهبُ الكَعبي: وهو أن المقتول ليس بميت؛ لأنَّ القتل فِعْل العبد، والموت فِعْله تعالى، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٨]، فإن العطف يقتضي المغايرة، وأهلُ السنة يقولون: المعنى: ولئن مُتُّم من غير سببٍ

---

(١) قوله: (وهذا التجويز ذاتي . . . إلخ) مراده أن جواز الأمرين - وهما الحياة والموت بلا قتل - مرتبٌ على عدم القتل، وأما التجويز الذي هو حكم أهل السنة بالجواز فهو بعد القتل قطعاً. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (وإلا فقد بان . . . إلخ) حاصل ذلك أنه بالنظر إلى تعلّق عِلم الله بموته في هذا الوقت المدلول عليه بقتله الموجود خارجاً يُقال: لو لم يقتل لمات قطعاً، وقولُهم أولاً: لو لم يقتل لجاز أن يموت وألا يموت بقطع النظر عن تعلق علم الله بموته في هذا الوقت، فتلخص أن أهل السنة بالنظر إلى تعلق علم الله بموته في هذا الوقت قاطعون بأنه لو لم يقتل لمات بلا قتلٍ، وبقطع النظر عن تعلق عِلم الله بموته في هذا الوقت يقولون بعد قتله: إنه لو لم يقتل لعاش أو مات، ولا يَقطعون بواحدٍ منهما، فهم بعد القتل بالنظر إلى تعلق علم الله قاطعون بأنه لو لم يُقتل لمات، وبقطع النظر عن ذلك يجوِّزون موته وحياتَه على تقدير عدم قتله، وكلٌّ من التجويز والقطع إنما هو بعد القتل.

وحاصل الفرق بين مذهب أهل السنة ومذاهب المعتزلة الثلاث أن الكعبي منهم يَقطع بعد قتله بأنه لو لم يقتل لعاش، وكذا جمهور المعتزلة، إلا إن الكعبيَّ يجعل له أجلَين: أجلاً على تقدير قتله، وأجلاً على تقدير موته، والجمهور يجعلون له أجلاً واحداً هو أجل موته، ويقولون: القاتل قطع عليه ذلك الأجل.

وأما أبو الهُذيل منهم فيقطع بعد قتله بأنه لو لم يُقتل لمات بلا قتلٍ، واستدلّ على ذلك بدليلين، ثانيهما أنه لو لم يمتْ لزم التغير في العلم وهو محالٌ، والدليلان مذكوران في شرح المصنف.

وبهذا يُعلم أنه ناظرٌ إلى تعلق العلم بِموته في هذا الوقت.

وتقدَّم أن أهل السنة بالنظر إلى تعلق علم الله بموته في هذا الوقت قاطعون بأنه لو لم يُقتل لمات بلا قتلٍ، وبهذا يعلم أن الخلاف بين أهل السنة وأبي الهذيل من المعتزلة لفظيٌّ لا معنويٌّ. هذا ما ظهر في هذا المقام. انتهى أجهوري.

أو قُتلتم بأن مُتُّم بسببٍ؛ فعند الكعبي أن المقتولَ له أجلان أجلٌ بالقتل، وأجلٌ بالموت، فلو لم يقتل لعاش إلى أجله بالموت.

والثاني مذهبُ جمهورهم: وهو أن القاتل قَطَعَ على المقتول أجلَهُ، فعندهم أن المقتولَ له أجلٌ واحدٌ؛ وهو الوقت الذي علم الله موته فيه لولا القتل، فلو لم يُقتل لعاش إليه قطعاً.

والثالث مذهبُ أبي الهُذيل: وهو أن المقتولَ أجله في ذلك الوقت فقط، فعنده أن المقتول له أجلٌ واحدٌ؛ وهو الوقت الذي قُتل فيه، فلو لم يُقتلْ لمات بدلَ القتل قطعاً، وبهذا التقرير ظهر الفرقُ بين مذاهب المعتزلة ومذهب أهل السنة فتدبرْ.

[الخلافُ في فناءِ الرُّوحِ]

٩٠ ـ وَفِي فَنَا النَّفْسِ لَدَى النَّفْخِ اخْتُلِفْ   وَاسْتَظْهَرَ السُّبْكِيْ بَقَاهَا اللَّذْ عُرِفْ

قوله: (وَفِي فَنَا النَّفْسِ لَدَى النَّفْخِ اخْتُلِفْ) أي: وفي ذَهاب صورة النفس التي هي الروح عند نفخ إسرافيل في الصور النفخةَ الأولى اختلف العلماء:

فذهبت طائفةٌ إلى الحكم بفنائها عند ذلك؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦].

وذهبت طائفةٌ أُخرى إلى الحكم بعدم فنائها عند ذلك، وأما قبل نفخ إسرافيل في الصور النفخة الأولى فلا خلاف بين المسلمين في بقائها، ولو بعد فناء الجسم، وتكون مُنعّمةً إن كانت من أهل الخير، ومُعذّبةً إن كانت من أهل الشر، وتُسمّى النفخةُ الأولى نفخةَ الفناء، ولا يبقى عندها حيّ إلا مات إن لم يكن مات قبل ذلك؛ وإلا غُشي عليه إن كان مات قبل ذلك كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إلا من شاء اللهُ كالملائكة الأربعة الرؤساء والحور العين وموسى عليه الصلاة والسلام؛ لأنه صُعِقَ في الدنيا مرةً فجُوزي بها، فجميع الأنبياء بعد الموت تعود إليهم أرواحهم، ثم يُغشى عليهم[1] عند النفخة الأولى إلا موسى لما حصل له في الدنيا[2]، ثم ينفخ إسرافيل في

---

(١) في (أ) و(ج): (تذهب) بدل (يغشى عليهم).

(٢) أخرج البخاري (٤٨١٣): عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «إني أول من يَرفع رأسه بعد النفخة الآخرة، فإذا أنا بموسى متعلق بالعرش، فلا أدري أكذلك كان أم بعد النفخة».

الصور النفخة الثانية، وتُسمَّى نفخةَ البعث، فيجمع الله الأرواح في الصور عند النفخة الثانية، وفيه ثُقَبٌ بعددها، فتخرج منه الأرواح إلى أجسادها، فلا تُخْطِئ روح جسدَها، وبين النفختين أربعون عاماً على ما في بعض الطرق[1].

قوله: (واسْتَظْهَرَ السُّبْكِيْ بَقَاهَا اللَّذْ عُرِفْ) بتخفيف الياء وتسهيلِ، وتسكينِ الذال لغةً في (الذي)[2].

أي: اختار الإمام تقي الدين السبكيُّ في تفسيره المسمَّى بـ «الدرِّ النظيمِ» من هذا الاختلافِ القول ببقائها الذي عهد سابقاً؛ لأنهم اتفقوا على بقائها بعد الموت لسؤالها في القبر وجوابها وتنعيمها أو تعذيبها فيه، والأصلُ في كل باقٍ استمراره حتى يظهر ما يَصرفُ عنه، فالدليل على بقائها الاستصحاب، فتكون من المستثنى بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٨٧]، وما قاله السبكي هو المختار عند أهل الحق، وإنما خصَّه المصنف بالذكر لتبحُّرِه في الفنون حتى أحاط بالمعقول والمنقول.

[الخلافُ في فناءِ عَجْبِ الذَّنَبِ]

٩١ ـ عَجْبُ الذَّنَبْ كَالرُّوْحِ لَكِنْ صَحَّحَا ... الـمُـزَنِـيُّ لِـلْـبِـلَـى وَوَضَّـحَـا

قوله: (عَجْبُ الذَّنَبْ كَالرُّوْحِ) (العجب) بفتح العين وسكون الجيم وآخره باء موحدة وقد تُبدل ميماً، وبعضهم يحكي تثليث أوله فيهما، فلغاته سِتٌّ.

وإضافته للذَّنَب من إضافة المماثل لمماثله، فقولهم: عَجْب الذنب: معناه عَجْبٌ

(١) وأخرج البخاري (٤٨١٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «ما بين النفختين أربعون، قالوا: يا أبا هريرة أربعون يوماً؟ قال: أبيتُ، قال: أربعون سنة؟ قال: أبيت، قال: أربعون شهراً؟ قال: أبيت، وسيَبلى كل شيء إلا عجب الذنب، فيه يركب الخلق».
قال في «فتح الباري» (٥/ ٥٥٢):
أخرج ابن مردويه من طريق سعيد بن الصلت عن الأعمش في هذا الإسناد «أربعون سنة»، وهو شاذ.
ومن وجه ضعيف عن ابن عباس قال: ما بين النفخة والنفخة أربعون سنة.

(٢) في (الذي) أربع لغات: (الذي) بياء ساكنة، و(الذيّ) بياء مشددة، و(اللّذِ) بكسر الذال من غير ياء، و(اللّذْ) بسكون الذال من غير ياء. «أسرار العربية» للأنباري (٣٧٩).

شبيه بالذنب، وهو عظم كالخردلة في آخر سِلسلة الظهر في العُصْعُص مختصٌّ بالإنسان كمَغْرِز الذنب للدابة، وهو بكسر الراء من باب (ضرب)، وتشبيهه بالروح في جريان الاختلاف في الفناء على قولين، والمشهور منهما أنه لا يفنَى لكن لا بقيد وقت النفخ، وإن كان الخلاف في المشبَّه به مُقيداً به، كما صرَّح به المصنف في قوله: (وفي فنا النفس لدى النفخ اختُلف).

قوله: (لَكِنْ صَحَّحَا الْمُزَنِيُّ لِلْبِلَى) أي: لكن صحح الإمامُ إسماعيلُ بن يحيى المزني، وهو منسوبٌ لـ (مُزَيْنَة) اسم قبيلةٍ، القولَ بأنَّ عَجْب الذنب يَبْلَى ويَفْنَى، تمسُّكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦]، وفناء الكل يستلزم فناءَ الجزء.

وقوله: (وَوَضَّحَا) أي: بيَّن صحة ما ذهب إليه، ووافقه ابنُ قتيبة، وقال: إنه آخر ما يَبلى من الميت، والأقوى في النظر أنه لا يَبْلَى لحديث «الصحيحين»: «ليس مِنَ الإنسان شيءٌ إلا يبلى إلا عظماً واحداً؛ وهو عَجْبُ الذنب، منه خلقُ الخلق يوم القيامة»[1]، ولحديث مسلم: «كلُّ ابن آدم يأكله التراب إلا عَجْبَ الذنب منه خُلِق، ومنه يُركَّبُ»[2]، وفي حديثه الآخر: «إن في الإنسان عظماً لا تأكلُهُ الأرضُ أبداً»[3]، واختلف هل بقاؤه تعبُّديٌّ أو مُعلَّلٌ، والأرجح أنه تعبديٌّ لضعف ما علَّل به القائل بأنه مُعللٌ، فإنه علَّله بجواز كونه جُعِلَ علامة للملائكة الموكَّلين بالإعادة على إحياء كل إنسان بجواهره التي كانت في الدنيا، ووجه ضعفه أن الملائكة لا يخفى عليهم هذا الأمر، مع أنهم يعيدون كلَّ إنسانٍ بجواهره بأمر الله، على أنه يجوز اللَّبْسُ فيه نفسه.

٩٢ ـ وكُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ قَدْ خَصَّصُوا ... عُمُومَهُ فَاطْلُبْ لِمَا قَدْ لَخَّصُوا

قوله: (وكُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ قَدْ خَصَّصُوا عُمُومَهُ) لما كان القول ببقاء الروح وعجب الذنب هو الراجح، أشار المصنف إلى الجواب عما يرد عليه كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]؛ إذ مقتضاه أن كلَّ ما سواه تعالى محكومٌ عليه بالهلاك.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٣٥).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٥٥).

(٣) أخرجه مسلم (٢٩٥٥) رقم خاص (١٤٣).

وحاصلُ الجواب أن العلماء قَصَرُوا عموم ذلك على غير الأمور التي وردت الأحاديث باستثنائها؛ كالروح وعَجب الذنب وأجساد الأنبياء والشهداء والعرش والكرسي والجنة والنار والحور العين ونحو ذلك، وقد نظم الجلال السُّيوطيُّ ثمانيةً بقوله: [من الطويل]

ثَمانِيَةٌ حُكْمُ البَقَاءِ يَعُمُّها ... مِنَ الخَلْقِ والباقُونَ فِي حَيِّزِ العَدَمْ
هِيَ العَرْشُ والكُرْسِيُّ نَارٌ وَجَنَّةٌ ... وَعَجْبٌ وأَرْوَاحٌ كَذَا اللَّوْحُ والقَلَمْ

وعلى هذا فتكون الآية من قَبيل العام المخصوص، والعامُّ: لفظٌ يستغرق الصالحَ له بغير حصرٍ، والتخصيصُ: قصرُ العامِّ على بعض أفراده، وهذا الجواب لجماعةٍ كابن عباسٍ، وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص، وقالوا: معنى (هالك) قابل للهلاك، كما هو معنى (فانٍ) أيضاً.

وقوله: (فَاطْلُبْ لِمَا قَدْ لَخَّصُوا) أي: فتَوَجَّهْ لما قد لخص العلماء؛ أي: من الأمور[1] التي وردت الأحاديث باستثنائها، وقد تقدَّم بيانُها.

[الرُّوحُ والخوضُ فيها]

٩٣ ـ وَلَا نَخُضْ في الرُّوحِ إِذْ مَا وَرَدَا ... نَصٌّ عَنِ الشَّارِعِ لَكِنْ وُجِدَا

قوله: (وَلَا نَخُضْ في الرُّوحِ) أي: ولا نخض[2] نحن معاشرَ جمهور المحققين في بيان حقيقة الروح، هكذا في «شرح المصنِّف»[3]، ومقتضى هذا أن المتن يقرأ بالنون، والشائع قراءته بالتاء التي للمخاطب، وحمل الشارحُ النهيَ على الكراهة، حيث قال: فالخوض في بيان حقيقتها مكروهٌ؛ لعدم التوقيف في ذلك.

لكن كلام الجنيد يدلُّ على الحرمة، حيث قال: الروح شيءٌ استأثر الله بعلمه، فلم يَطلعْ عليه أحدٌ من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنها بأكثرَ من أنها موجودةٌ، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، وفي ذلك إظهارٌ لعجز

---

(١) في (أ): (الأوصاف).

(٢) في (ب): (ولا تخض)، وكذا الذي قبله.

(٣) انظر «هداية المريد» (٢/ ٩٧٠).

المرء حيث لم يعلمْ حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجودها، ولم يخرجِ النبيُّ ﷺ من الدنيا حتى أطلعه الله تعالى على جميع ما أبهمه عنه من الروح وغيرها، مما يمكن علم البشر به، لا على جميع معلوماته تعالى، وإلا لزم مساواة الحادث للقديم، وما خالف ذلك نحو: ﴿وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ﴾ [الأنعام: ٥٠] محمولٌ على أنه كان قبل أن يُكشف له عن ذلك[1]، وما ذكره من عدم الخوض في الروح هو المختار؛ ولذلك صدَّر الناظم به، فنُمسك عن بيان حقيقتها، وبيانِ مقرِّها من الجسد. والمشهورُ عدمُ تعدّدِ الروح في كل جسدٍ، وصرَّح العِزُّ بن عبد السلام بأن في كل جسدٍ روحين:

إحداهما: روحُ اليَقَظَة التي أجرى الله العادة؛ بأنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مُستيقظاً، فإذا خرجت منه نام، ورأَتْ تلك الروحُ المناماتِ.

والأخرى: روحُ الحياة التي أجرى الله العادة؛ بأنها إذا كانت في الجسد كان حيًّا، وإذا فارقته مات، وهاتان الروحان في باطن الإنسان لا يَعرِف مقرَّهما[2] إلا مَنْ أطلعه الله على ذلك.

وقد كان بعض الأرواح يومَ ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡ﴾ [الأعراف: ١٧٢] مُقبِلاً على بعض بالوجه، وبعضها مُوليًا ظهره لبعضٍ، وبعضها جاعلاً جنبه لبعضٍ، فالإقبال بالوجه غاية في المودة، وعكسه بالظهر، وبالجنب بين ذلك، كما في «اليواقيت»، قال: (ويُكشف لكثيرٍ عن ذلك كسهل بن عبد الله، حتى إنهم يعرفون تلامذتهم إذ ذاك)، وفي الحديث: «الأرواح جُنودٌ مُجنَّدةٌ، فما تعارفَ منها ائتلفَ، وما تناكرَ منها اختلفَ»[3].

قوله: (إِذْ مَا وَرَدَا نَصٌّ عَنِ الشَّارِعِ) أي: لأنه لم يردْ دليلٌ عن الله تعالى ببيانها، وكل ما هو كذلك فالأولى عدم الخوض فيه، وهذا تعليل للنهي عن الخوض في الروح على الطريقة المختارة.

---

(١) عن عبد الله بن بريدة قال: «لقد قبض النبي ﷺ وما يعلم الروح»، أخرجه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ كما في «الدر المنثور» (٥/ ٣٣٢).

(٢) أما من أثبت الجوهر الروحاني كالرازي وغيره، فلا حاجة للبحث عن مقرِّها؛ لأن الجوهر الروحاني ما كان قائماً بنفسه، ولكنه لا يقبل التحيُّز ولا الحلول في متحيِّز.

(٣) أخرجه البخاري (٣٣٣٦)، ومسلم (٢٦٣٨).

٩٤ ـ لِمالِكٍ هِيْ صُوْرَةٌ كالجَسَدِ فَحَسْبُكَ النَّصُّ بِهَذا السَّنَدِ

قوله: (لَكِنْ وُجِدَا لِمالِكٍ هِيْ صُوْرَةٌ كالجَسَدِ) بسكون الياء لغةً في (هِيَ) بفتحها؛ أي: لكن وجد لأهل مذهب مالكٍ ممَّن خاض في بيان حقيقة الروح هي:

جسمٌ ذو صورةٍ كصورة الجسد في الشكل والهيئة، فإنَّ أصبغ نقل عن ابن القاسم عن عبد الرحيم بن خالد قال: (الروحُ ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأسٍ تُسَلُّ من الجسدِ سَلًّا)؛ وإنَّما نسبه المصنِّف لمالكٍ لاستنادهم إليه في ذلك، وما ذكر من الخوض في الروح هو غير المختار.

قال النوويُّ: وأصحُّ ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين:

(إنها جسمٌ لطيفٌ شفَّافٌ مُشتبكٌ بالجسم؛ كاشتباك الماء بالعود الأخضر، فتكون ساريةً في جميع البدن).

وقيل: مقرُّها البطنُ، وقيل: القلب، وقيل: بقرب القلب، والصواب ما قاله إمام الحرمين: (وهذا في حالة الحياة، وأما بعد الموت فأرواح السعداء بأفنية القبور على الصحيح).

وقيل: عند آدم عليه الصلاة والسلام في سماء الدنيا لكن لا دائماً، فلا ينافي أنها تَسرَحُ حيث شاءت؛ وأما أرواح الكفار [فـ]في سِجِّين في الأرض السابعة السفلى محبوسةٌ.

وقيل: أرواح السعداء بالجابية في الشام.

وقيل: ببئر زمزم، وأرواح الكفار ببئر بَرَهُوت[1] في حَضْرَمُوت التي هي مدينة في اليمن.

وقوله: (فَحَسْبُكَ النَّصُّ بِهَذَا السَّنَدِ) أي: إذا علمت النقل عن أهل مذهب مالك بالخوض في حقيقتها، فيكفيك في الخوض النصُّ عنهم حال كونه مُلتبساً بهذا القول المسندِ إليهم من مُلابسة العام للخاص، فلا تخض بأكثرَ منه، فالمراد بالسند المسند

(١) بَرَهُوْت: بضم الهاء وسكون الواو، وادٍ باليمن يوضع فيه أرواح الكفار، وقيل: برهوت بئر بحضرموت، وقيل: هو اسم للبلد الذي فيه البئر. «معجم البلدان» (١/ ٤٠٥).

إلى أهل مذهب مالك، وإن كان في الأصل هو الطريقَ الموصلة للحديث، وتلك الطريق هي الرجال الذين يَرْوُون الحديث.

فإن قيل: يرد على ذلك أنه إذا قطع عضو حيوانٍ لزم قطع نظيره من الروح، أُجيب بأن لطافتها تقتضي سرعةَ انجذابها وانضمامها من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله أو سرعةَ الالتحام بعد القطع، وهذا يقتضي انقطاع الروح ثم تلتحمُ سريعاً، والأوّلُ يقتضي عدم انقطاعها، فهو أولى؛ لأن الأصل عدم الانقطاع.

فإن قيل: كيف يخوضون في الروح مع أن الآية دالةٌ على عدم الخوض فيها، حيث أُمِر فيها النبيّ ﷺ بأن يقول: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، أُجيب: بأنه إنما أُمر عليه الصلاة والسلام بترك الجواب تصديقاً لما في كتب اليهود من أن الإمساك عن ذلك من علامات نبوَّته وأدلَّةِ رسالته.

[العقلُ تعريفاتُهُ ومَحلُّهُ]

٩٥ ـ والعَقْلُ كَالرُّوحِ ولَكِنْ قَرَّرُوا ... فِيْهِ خِلَافاً فَانْظُرَنْ ما فَسَّرُوا

قوله: (والعَقْلُ كَالرُّوحِ) مبتدأٌ وخبرٌ؛ أي: والعقل مثل الروح من حيث الخوض في بيان الحقيقة والوقف عن ذلك، واختلف كلام المصنف في الترجيح:

فرجَّح في «هداية المريد» طريق الخوض، ورجَّح في «الكبير» طريق الوقف، وهو المختارُ؛ لأنه من المُغَيَّبات، وكلُّ ما هو كذلك فالأولى الكفُّ عن الخوض فيه.

وهو لغةً: المنع، من (عَقَلَ البعيرَ: إذا منعه بالعِقال)، وسُمِّيَ بذلك لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل.

واعلم أن العقل على خمسة أنواع:

الأول: غريزيٌّ؛ وهو غريزة[1] يُتَهيَّأ بها[2] لدرك العلوم النظرية، كما قاله شيخ الإسلام.

والثاني: كسبيٌّ؛ وهو ما يكتسبه الإنسان من معاشرة العقلاء.

---

(١) في (أ): زيادة (أي: ملكة مغروزة).

(٢) في(ب): زيادة (الإنسان).

والثالث: عطائيٌّ؛ وهو ما يعطيه الله للمؤمنين؛ ليهتدوا به إلى الإيمان.

والرابع: عقل الزُّهَّاد؛ وهو الذي يكون به الزهد.

والخامس: شرفيٌّ؛ وهو عقل نبينا ﷺ؛ لأنه أشرفُ العقول.

وقد اختلف في تفضيل العقل على العلم أو العكس، والراجح تفضيل العلم على العقل؛ لأن العلم من صفاته تعالى، وما يُروى في تفضيل العقل فهو موضوعٌ لا أصل له، كما صرَّح به الجلال السيوطي.

قوله: (ولَكِنْ قَرَّرُوا فِيْهِ خِلَافاً) أي: لكن قَرَّر العلماء في العقل خلافاً، ولا محل لهذا الاستدراك؛ لأنهم قرَّروا في الروح خلافاً أيضاً، فلعل (لكن) لمجرد التأكيد، ثم رأيت المصنف في «شرحه» قال: (ولكن . . . إلى آخره) استدراكٌ على طريقة الخائضين، فأشار إلى أنهم لم يتفقوا(١) على حقيقةٍ مُعينةٍ، بل اختلفوا في بيانها(٢). انتهى. فالاستدراك يُشعر بانتشار الخلاف وكثرته.

وقوله: (فَانْظُرَنْ ما فَسَّرُوا) أي: فانظرَنِ التفاسير التي ذكرها القوم في كتبهم، لا في هذه المقدمة؛ لصغر حَجمها.

وأقوال أهل السنة متطابقةٌ على عرضيته، فبعضهم قال: إنه من قبيل العلوم، وعرَّفه بأنه العلم ببعض العلوم الضرورية، كالعلم بوجوب تحيُّز الجِرْم، واستحالة عُروِّه عن الحركة والسكون، وجواز إحراق النار وغير ذلك، وهذا القول لإمام الحرمين وجماعةٍ، وبعضهم قال: (إنه ليس من قبيل العلوم، وعرَّفه بأنه غريزةٌ؛ أي: طبيعةٌ مغروزةٌ يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات)(٣).

وعرَّفه الشيرازيُّ بأنه صفةٌ يُميَّز بها بين الحسن والقبيح.

---

(١) قوله: (لم يتفقوا . . . إلخ) بخلاف الخائضين في الروح؛ فإنهم اتفقوا على أنها صورةٌ كالجسد، وإنما الخلاف في مقرِّها. هذا ما ظهر. انتهى أجهوري.

(٢) انظر «هداية المريد» (٢/٩٨٦).

(٣) قوله: (عند سلامة الآلات) احترز بذلك عما إذا اختلت كأن كان نائماً، فإن عقل النائم باقٍ، وعدم إدراكه لاختلال الآلات التي بها الإدراك من سَمْعٍ وبصرٍ وغيرهما. انتهى أجهوري.

وأحسنُ ما قيل فيه: إنه نورٌ[١] روحانيٌّ[٢] به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وقال بعضهم: إن هناك لطيفةً ربانيةً لا يعلمها إلا الله تعالى؛ فمن حيث تفكّرها تُسمَّى عقلاً، ومن حيث حياة الجسد بها تُسمَّى روحاً، ومن حيث شهوتها تُسمَّى نفساً، فالثلاثة مُتحدةٌ بالذات مختلفةٌ بالاعتبار.

وقالت المعتزلة والخوارج والحكماء: بجوهريته.

وفسَّره بعضهم: بأنه جوهرٌ يدرك به الغائبات[٣] بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة؛ ومنهم من فسَّره بغير ذلك، وفي كلام الغزالي: أنه جوهرٌ مجرَّدٌ.

وقد اختُلف في محلِّه؛ والصحيح أن محلَّه القلب، وله نورٌ متصلٌ بالدِماغ، كما ذهب إليه الإمام الشافعي والإمام مالك رضي الله عنهما وجمهور المتكلمين، وقالت الحُكَمَاءُ وبعض الفقهاء: بأن محلَّه الدماغ لفساده بفساد الدماغ، وهذا لا يدل على ما ذكروه، لجواز أن تكون سلامةُ الدماغ شرطاً لاستمراره، وإن كان محلُّه القلبَ.

[وجوبُ اعتقادِ عذابِ القبرِ ونَعيمِهِ وعذابِهِ]

٩٦ ـ سُؤَالُنَا ثُمَّ عَذَابُ القَبْرِ نَعِيمُهُ واجِبْ كَبَعْثِ الحَشْرِ

قوله: (سُؤالُنا) أي: سؤال منكرٍ ونكيرٍ إيَّانا[٤] معاشرَ أمَّةِ الدعوة المؤمنين والمنافقين والكافرين، خلافاً لابن عبد البرِّ، حيث قال في «تمهيده»: (الكافر لا يُسأل، وإنما يُسأل المؤمن والمنافق لانتسابه للإسلام في الظاهر). انتهى

(١) قوله: (إنه نورٌ) أي: كالنور بجامع التوصيل في كلٍّ، فالنور يوصل إلى إدراك المحسوسات، والعقل يوصل إلى إدراك المعقولات. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (روحاني) نسبة إلى الروح. إنما نسب إليها لأنه يشاركها في الخفاء، وفي وقوع الخلاف فيه من جهة الخوض وعدمه. أجهوري.

(٣) قوله: (الغائبات) أي: المعقولات، بدليل مقابلته بالمحسوسات.

والمراد بالوسائط الأقيسةُ بالنسبة للمعقولات التصديقية التي هي النتائج، كثبوت الحدوث للعالم، فإنه يتوقف على القياس، وهو أن العالَم متغيرٌ، وكل متغير حادث.

والتعريفاتُ بالنسبة للمعقولات التصورية وهي المُعَرَّفات بفتح الراء كحقيقة الإنسان؛ فإنها تتوقف على تعريفها بأنها الحيوان الناطق. انتهى أجهوري.

(٤) في (أ) و(ب) و(ج): (لنا).

والجمهورُ على خلافه؛ وإنما سُمِّي هذان الملكان بذلك؛ لأنهما يأتيان الميت بصورةٍ منكرةٍ، فإن صفتهما -كما في الحديث÷ «انهما أسودانِ أزرقانِ أعينُهما كقدورِ النُّحاسِ»، وفي رواية: «كالبرقِ، وأصواتهما كالرعدِ، إذا تكلما يخرجُ من أفواههما كالنارِ، بيدِ كلِّ واحدٍ منهما مِطراقٌ من حديدٍ لو ضُرب به الجبالُ لذابت»، وفي رواية: «بيد أحدهما مِرْزَبةٌ لو اجتمعَ عليها أهل مِنى ما أقلُّوها»[1]، وهما للمؤمن الطائع وغيره على الصحيح، لكن يترفَّقان بالمؤمن، ويقولان له: إذا وُفِّقَ للجواب، نَمْ نومةَ العَروس؛ وينتهران المنافق والكافر، وقيل: المؤمن الموفَّق له مُبَشِّرٌ وبشيرٌ[2]، وأما الكافر والمؤمن العاصي فلهما مُنكرٌ ونكيرٌ.

قيل: ومعهما ملك آخر، يقال له: ناكور، وما قيل من أنه يجيء قبلهما ملك يُقال له: رُومان، فحديثه موضوع[3]، وقيل: فيه لِينٌ، ويكون السؤال بعد تمام الدفن، وعند انصراف الناس، وفي الحديث كما في شرح المصنف: «وإنه لَيسمعُ قَرعَ نِعالهم»[4] فيُعيد الله تعالى الروحَ إلى جميع البدن[5] كما ذهب إليه الجمهور، وهو ظاهر الأحاديث، وقال ابن حجر: إلى نصفه الأعلى فقط، وغَلِطَ مَنْ قال: يُسأل البدن بلا روحٍ، كمن قال: تُسأل الروح بلا بدن، لكن وإن عادت له الروح لا ينتفي إطلاقُ اسمِ الميت عليه؛ لأن حياته حينئذٍ ليست حياةً كاملةً، بل أمر متوسط بين الموت والحياة؛

---

(١) انظر كتاب الجنائز من «مصنف عبد الرزاق» (٦٧٣٧، ٦٧٣٨٠، ٦٧٣٩).

(٢) قال الحافظ في «فتح الباري» (٣/ ٢٣٧): وذكر بعض الفقهاء أن اسم اللذين يسألان المُذنب منكر ونكير، وأن اسم اللذين يسألان المطيع مُبشر وبشير.

(٣) قال الحافظ في «فتح الباري» (٣/ ٢٣٧): . . . والترمذي من طريق سعيد المقبري عن أبي هريرة: «أسودان أزرقان يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير»، وفي رواية ابن حبان يقال لهما: منكر ونكير.
زاد الطبراني في «الأوسط» من طريق أخرى عن أبي هريرة: «أعينهما مثل قُدور النحاس، وأنيابهما مثل صياصي البقر، وأصواتهما مثل الرعد»، ونحوُه لعبد الرزاق من مرسل عمرو بن دينار وزاد: «يحفران بأنيابهما ويَطآن في أشعارهما، معهما مرزبة لو اجتمع عليها أهل منى لم يُقلوها»، وأورد ابن الجوزي في «الموضوعات» حديثاً فيه: «إن فيهم رُومان وهو كبيرهم».

(٤) أخرجه البخاري (١٣٣٨)، ومسلم (٢٨٧٠).

(٥) في (أ) و(ج): (الميت).

كتوسط النوم بينهما، ويُرَدُّ إليه من الحواسّ والعقل والعلم ما يتوقف عليه فهم الخطاب، ويتأتى معه ردُّ الجواب حتى يُسأل، وأحوال المسؤولين مختلفةٌ، فمنهم من يسأله المَلَكان جميعاً تشديداً عليه، ومنهم من يسأله أحدهما تخفيفاً عليه، ووُجِد بِطُرَّةِ[1] المؤلف:

أن أحدَهما يكون تحت رجليه، والآخَرَ عند رأسه، ويُسأل مرةً واحدةً، وفي حديث أسماء: أنه يُسأل ثلاثاً[2]، وعن الجلال: أن المؤمن يُسأل سبعةَ أيام، والكافر أربعين صباحاً[3]، ويَسألان كلَّ أحدٍ بلسانه على الصحيح، خلافاً لمن قال بالسُّرياني.

---

(١) طُرَّة المؤلف: حاشيته.

(٢) أخرج البخاري (٨٦) ومسلم (٩٠٥): عن أسماء قالت: أتيت عائشة وهي تصلي فقلت: ما شأن الناس؟ فأشارت إلى السماء، فإذا الناس قيام، فقالت: سبحان الله، قلت: آية؟ فأشارت برأسها: أي نعم، فقمت حتى تجلاني الغشي، فجعلت أصب على رأسي الماء، فحمد الله عز وجل النبي ﷺ وأثنى عليه، ثم قال: «ما من شيء لم أكن أريته إلا رأيته في مقامي، حتى الجنة والنار، فأوحي إلي: أنكم تفتنون في قبوركم ـ مثل أو ـ قريب ـ لا أدري أيَّ ذلك قالت أسماء ـ من فتنة المسيح الدجال، يقال: ما علمك بهذا الرجل؟ فأما المؤمن أو الموقن ـ لا أدري بأيهما قالت أسماء ـ فيقول: هو محمد رسول الله، جاءنا بالبينات والهدى، فأجبنا واتبعنا، هو محمد ثلاثاً، فيقال: نم صالحاً قد علمنا إن كنت لموقناً به. وأما المنافق أو المرتاب ـ لا أدري أي ذلك قالت أسماء ـ فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلتُه».

(٣) قال السيوطي في «شرح مسلم» (٢/ ٤٩١):
روى أحمد بن حنبل في «الزهد» وأبو نعيم في «الحلية» عن طاوس أن الموتى يفتنون في قبورهم سبعاً، فكانوا يستحبون أن يطعموا عنهم تلك الأيام. إسناده صحيح، وله حكم الرفع، وذكر ابن جريج في «مصنفه» عن عبيد بن عمير: أن المؤمن يفتن سبعاً، والمنافق أربعين صباحاً، وسنده صحيح أيضاً، وذكر ابن رجب في «القبور» عن مجاهد: أن الأرواح على القبور سبعة أيام من يوم الدفن لا تُفارقه، ولم أقف على سنده.
وذكر عبد الجليل القصري في «شعب الإيمان»: أن الأرواح ثلاثة أقسام: مُنعمة ومعذبة ومحبوسة حتى تتخلص من الفتَّانين، وأورده غيره وقال: إنها مدة حبسها للسؤال، لا نعيم لها ولا عذاب. انتهى.

وَلِذلك قال بعضهم[١]: [من الرجز]

وَمِنْ عَجِيبِ ما تَرَى العَينانِ … أَنَّ سُؤالَ القَبْرِ بِالسُّرْيانِيْ

أَفْتَى بِهَذا شَيْخُنا البُلْقِينيْ … ولَمْ أَرَهْ لِغَيْرِهِ بِعَيْنِيْ

ويُسأل الميتُ ولو تمزّقت أعضاؤه أو أكلته السباع في أجوافها، إذ لا يبعدُ أن الله يعيدُ له الروح في أعضائه، ولو كانت متفرقةً؛ لأن قدرة الله صالحةٌ لذلك؛ ويحتمل أن يعيده كما كان، وإذا مات جماعةٌ في وقتٍ واحدٍ بأقاليمَ مختلفةٍ. قال القرطبي: جاز أن تَعْظُم جُثَّتُهما، ويخاطبان الخلقَ الكثيرَ مُخاطبةً واحدةً.

وقال الحافظ السيوطي: ويحتمل تعدّد الملائكة المعدَّة لذلك؛ ثم رأيت الحَلِيمي ذهب إليه فقال في «منهاجه»: والذي يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعةً كثيرةً، ويُسمَّى بعضهم منكراً، وبعضهم نكيراً، فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم، والله أعلم[٢].

واختلفت الأحاديث كما قاله القرطبي في كيفية السؤال والجواب:

فمنهم من يُسأل عن بعض اعتقاداته.

ومنهم من يُسأل عن كلِّها، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (يسألون عن الشهادتين)، وقال عِكرِمة: (يسألون عن الإيمان بمحمدٍ ﷺ، وأمر التوحيد).

وقد ورد أنهما يقولان: ما تقول في هذا الرجل[٣]؟

وإنما يقولان ذلك من غير تعظيمٍ وتفخيمٍ ليتميَّز الصادقُ في الإيمان من المرتاب، فيُجيبُ الأول، ويقولُ الثاني: لا أدري فيَشقَى شقاء الأبد.

---

(١) البيتان للإمام السيوطي في قصيدة يقال لها: (التثبت عند التبيت).

(٢) انظر «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة» (ص ٣٤٨)، باب في سؤال الملكين للعبد وفي التعوذ من عذاب القبر وعذاب النار.

(٣) أخرج الطبراني «المعجم الكبير»: (٢٤/ ١٠٥) عن أسماء بنت أبي بكر، عن النبي ﷺ قال: «إذا دخل الإنسان قبره حف به عمله الصالح: الصلاة والصيام، ويأتيه الملك من نحو الصلاة فيرده، ومن نحو الصيام فيرده، فيناديه: اجلس فيجلس فيقول له: ما تقول في هذا الرجل؟ قال: وأي رجل؟ قال: محمد، قال: فيقول: والله ما أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته، فيقول الملك: على ذلك عشتَ وعليه مت، وعليه تبعث، قال: وتقيض له دابة في قبره سوداء مظلمة معها سَوط تمرته جمرة، فيَضربه ما شاء الله لا يَسمع صوته أحد فيرحمه».

وهذا السؤال خاصٌّ بهذه الأمَّة[١]، وقيل: كل نبيٍّ مع أمته كذلك؛ وهذا السؤال هو عينُ فتنةِ القبر، وقيل: هي التلجلجُ في الجواب، وقيل: هي ما ورد من حضور إبليس في زاوية من زوايا القبر مُشيراً إلى نفسه، بأنْ (أنا)، عند قول الملَك للميت: مَنْ ربُّك؟ مُستدعياً منه جوابه (بهذا ربي)، ولم يثبتْ حضورُ النبي ﷺ ولا رؤية الميت له عند السؤال.

ويُستثنى من عموم قول الناظم: (سؤالنا) مَنْ وردَ الأثرُ بعدم سؤاله كالأنبياء، فالحقُّ أنهم لا يسألون، وقيل: يسألون عن جبريل والوحي الذي أُنزل عليهم، ولا ينبغي أن يكون سيدهم الأعظم محلَّ خلافٍ، وكالصِّديقين والشهداء، والمرابطين، والملازمين لقراءة تبارك (الملك)[٢] كلَّ ليلةٍ من حين بلوغ الخبر لهم، والمراد بالملازمة: الإتيان بها في غالب الأوقات، فلا يضرُّ الترك مرةً بعذرٍ؛ سواء قرأها عند النوم أو قبل ذلك، وهكذا سورة السجدة فيما ذكره بعضهم، وكذا مَن قرأ في مرض موته ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١][٣]، ومريضُ البطن[٤]، والميتُ بالطاعون أو

(١) نقل ابن حجر العسقلاني عن الكلاباذي في «معاني الأخبار»:
فإن أمته صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقسام: أحدها أخص من الآخر، أمة الاتباع ثم أمة الإجابة ثم أمة الدعوة . . . فالأولى أهل العمل الصالح، والثانية مطلق المسلمين، والثالثة من عداهم ممن بُعث إليهم. انظر «فتح الباري» (١١/ ٤١١).

(٢) أخرج الترمذي (٢٨٩٠) عن ابن عباس، قال: ضرب بعض أصحاب النبي ﷺ خباءه على قبر وهو لا يحسب أنه قبر، فإذا فيه إنسان يقرأ سورة تبارك الذي بيده الملك حتى ختمها، فأتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله؛ إني ضربت خبائي على قبر وأنا لا أحسب أنه قبر، فإذا فيه إنسان يَقرأ سورة تبارك الملك حتى ختمها؟ فقال رسول الله ﷺ: «هي المانِعة، هي المنجية، تُنجيه من عذاب القبر».

(٣) روى الطبراني في «المعجم الأوسط» (٦/ ٧٥) (٥٧٨٥): عن عبد الله بن الشخير قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ: قل هو الله أحد في مرضه الذي يموت فيه لم يُفتن في قبره، وأَمِن من ضغطة القبر، وحملته الملائكة يوم القيامة بأكفها حتى تجيزه الصراط إلى الجنة».

(٤) أخرج الترمذي (١٠٦٤) عن النبي ﷺ: «مَن قتله بطنه لم يعذب في قبره».

بغيره في زمنه صابراً محتسِباً[(١)]، والميتُ ليلة الجمعة أو يومها[(٢)]، إلى غير ذلك[(٣)].

والراجحُ أن غير الأنبياء وشهداء المَعْرَكة يُسألون سؤالاً خفيفاً، وبعضهم أخذ بظاهر ذلك، والظاهر كما جزم به الجلال السيوطي وغيره اختصاصُ السؤال بمن يكون مُكلَّفاً بخلاف الأطفال، والظاهر أيضاً عدم سؤال الملائكة، وأما الجنُّ فجزم الجلال بسؤالهم لتكليفهم، وعموم أدلة السؤال لهم[(٤)]، وحكمةُ السؤال: إظهارُ ما

---

(١) أخرج البخاري (٥٧٣٤) عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت النبي ﷺ عن الطاعون، فأخبرها: «أنه كان عذاباً يبعثه الله على من شاء، فجعله الله رحمة للمؤمنين، فليس عبدٌ يقع في الطاعون فيمكث في بلده صابراً يَعلم أنه لن يُصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثلُ أجرِ الشهيد».
وفي رواية: «المبطون شهيدٌ، والمطعون شهيد».

(٢) أخرج الترمذي (١٠٧٤) من حديث عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يموت يومَ الجمعة أو ليلةَ الجمعة، إلَّا وَقاه الله فتنةَ القبر».

(٣) انظر «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة» (٤١٥): باب ما يُنجي المؤمنَ من أهوال القبر وفتنتِه وعذابه.

(٤) قال القرطبي «في التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة» (٧٢٨):
فإن قيل:
أخبر الله عن الناس أنهم محاسبون مجزيون، وأخبر أنه يملأ جهنم من الجنة والناس أجمعين، ولم يخبر عن ثواب الجن ولا عن حسابهم بشيء، فما القول في ذلك عندكم وهل توزن أعمالهم؟
فالجواب: أنه قد قيل إن الله تعالى لما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ دخل في الجملة الجن والإنس، فثبت للجن من وعد الجنة بعموم الآية ما ثبت للإنس، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنَّهُمْ كَانُواْ خَٰسِرِينَ ﴿١٨﴾﴾، ثم قال: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ﴾، وإنما أراد لكل من الجن والإنس، فقد ذكروا في الوعد والوعيد مع الإنس، وأخبر تعالى أن الجن يسألون فقال خبراً عما يقال لهم: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا﴾، وهذا سؤال، وإذا ثبت بعض السؤال ثبت كله، وقد تقدم هذا، وقال تعالى ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ إلى قوله ﴿يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِىَ ٱللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءُ أُوْلَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٣٢﴾﴾، وهذا يدل صريحاً على أن حكمهم في الآخرة كالمؤمنين، وقال حكاية عنهم: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ﴾.

كتمه العباد في الدنيا من إيمانٍ أو كفرٍ أو طاعةٍ أو عصيانٍ؛ فالمؤمنون الطائعون يُباهي الله بهم الملائكة، وغيرهم يُفْضَحون عند الملائكة.

قوله: (ثُمَّ عَذَابُ القَبْرِ) عطفٌ على قوله: (سؤالنا)، لمشاركته له في حكمه الآتي وهو الوجوب، وإنما أُضيف إلى القبر لأنه الغالب، وإلا فكلُّ ميتٍ أراد الله تعذيبه عُذِّبَ، قُبر أو لم يُقبر، ولو صُلِبَ أو غَرِقَ في بحرٍ أو أكلته الدوابّ أو حرِّق حتى صار رماداً وذُرِّيَ في الريح، ولا يمنع من ذلك كونُ الميت تفرقت أجزاؤه، والمعذَّب البدنُ والروحُ جميعاً باتفاق أهل الحق، وخالف محمد بن جريرٍ الطَّبَريّ وعبد الله بن كِرام[1]، وطائفةٌ فقالوا: المعذبُ البدن فقط، ويخلق الله فيه إدراكاً بحيث يسمع ويعلم ويلتذّ ويتألَّم.

ويكون للكافر والمنافق وعُصاة المؤمنين، ويدوم على الأوّلين، وينقطع عن بعض عصاة المؤمنين؛ وهو من خفت جرائمهم من العصاة فإنهم يعذَّبون بحسبها، وقد يُرفع عنهم بدعاءٍ أو صدقةٍ أو غير ذلك، كما قاله ابن القيّم، وكل من كان لا يُسأل في قبره لا يُعذب فيه أيضاً.

ومِن عذاب القَبر: ما أخرجه ابن أبي شيبة وابن ماجه عن أبي سعيدٍ الخُدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يُسلَّطُ اللهُ على الكافرِ في قبره تسعةً وتسعينَ تِنِّيناً، تَنْهَشُهُ وتَلْدَغُهُ حتى تقوم الساعة، ولو أن تِنِّيناً منها نفخَ على الأرض ما أنبتت خضراء»[2]، والتِّنِّينُ: بكسر المثناة الفوقية وتشديد النون؛ وهو أكبرُ الثعابين، قيل: وحكمةُ هذا العدد أنه كفر بأسماء الله الحسنى، وهي تسعةٌ وتسعون.

ومِن عذابه أيضاً ضغطته، وهي التقاء حافتيه، وورد أن الأرض تضمُّه حتى تختلف أضلاعُه، ولا ينجو منها أحدٌ ولو صغيراً؛ سواء كان صالحاً أو طالحاً إلا الأنبياء،

---

(١) كذا في النسخ، وأيضاً في «هداية المريد» (٢/ ١٠٠٧)، وقال الخراشي تعليقاً عليه: (قوله: «وعبد الله بن كرام» من المعتزلة قبّحه الله).

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» (٣/ ٣٨) (١١٣٥٢)، وابن أبي شيبة (٧/ ٥٨) (٣٤١٨٧)، والدارمي في «سننه» (٢/ ٤٢٧) (٢٨١٥)، وابن حبان في «صحيحه» (٧/ ٣٩٢) (٣١٢١)، وحسّنه الترمذي (٢٤٦٠). وفيه: «سبعون تنيناً».

وإلا فاطمة بنت أسد[١]، وإلا من قرأ سورة الإخلاص في مرضه، ولو نجا منها أحدٌ لنجا منها سعدُ بن مُعاذ الذي اهتزَّ عرش الرحمن لموته[٢].

قوله: (نَعِيْمُهُ) أي: ونعيم القبر، فهو معطوفٌ على ما تقدَّم بإسقاط حرف العطف، ويكون للمؤمنين لما ورد في ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر، وإنما أُضيف إلى القبر لأنه الغالب، وإلا فلا يختصُّ بالمقبور، ولا يختص بمؤمني هذه الأمّة ولا بالمكلفين، ومن نعيمه توسيعه سبعين ذراعاً عَرضاً وكذا طولاً، ومنه أيضاً فتحُ طاقةٍ فيه من الجنة، وامتلاؤه بالرَّيحان، وجعله روضة من رياض الجنة، وجعلُ قَنديل، بفتح القاف[٣]، فيه فينوِّر له قبره؛ كالقمر ليلةَ البدر[٤].

(١) روى حديث التخفيف عنها من ضغطة القبر الطبراني في «الأوسط»، قاله الهيثمي في «مجمع الزوائد» في كتاب مناقب الصحابة (١٥٤٠٠).

ورواه عمر بن شبة في كتاب «تاريخ المدينة» (١/ ١٢٣): قال: بينما هو ﷺ في أصحابه، أتاه آت فقال: إن أم علي وجعفر وعقيل قد ماتت، فقال: «قوموا بنا إلى أمي»، قال: فقمنا كأن على رؤوسنا الطير، فلما انتهينا إلى الباب نزع قميصه وقال: «إذا كفنتموها فأشعروه إياها تحت أكفانها»، فلما خرجوا إلى القبر جعل رسول الله ﷺ مرةً يحمل ومرة يتقدم ومرة يتأخر، حتى انتهينا إلى القبر، فتمعك في اللحد، ثم خرج فقال: «أدخلوها بسم الله وعلى اسم الله»، فلمَّا دفنوها قام قائماً وقال: «جزاك الله من أم ومِن مُربية خيراً»، وسألناه عن نزع قميصه وتمعكه في اللحد فقال: «أردت ألا تمسها النار إن شاء الله تعالى، وأن يوسع الله عليها قبرها»، وقال: «ما أعفي أحد من ضغطة القبر إلا فاطمة بنت أسد»، قيل: يا رسول الله؛ ولا القاسم ابنك؟ قال: «ولا إبراهيم»، وأورده ابن أبي حاتم في «العلل» (١/ ٣٦٥، رقم ١٠٨٠)، وقال: قال أبي: هذا حديث منكر جدًّا.

(٢) أخرج البخاري في «مناقب الصحابة» (٣٥٩٢) عن جابر قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ».

وروى أحمد في «مسنده» (٤١/ ٢٠٣) (٢٤٦٦٣) عن عائشة، أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إن للقبر ضغطة، لو كان أحد ناجياً منها نجا سعد بن معاذ».

(٣) قوله: (قنديل، بفتح القاف) في «القاموس»

(٤) أخرج ابن حبان (٣١٢٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «إن المؤمن في قبره لفي روضة خضراء، ويرحب له قبره سبعون ذراعاً، وينور له كالقمر ليلة البدر . . .».

وقد وردَ أن الله تعالى أوحى إلى موسى: «تَعَلَّمِ الخيرَ وعَلِّمْه الناسَ، فإني منوِّرٌ لمعلِّم العلم ومتعلّمه قبورَهم حتى لا يستوحشوا لمكانهم»[(١)]، وعن عمر مرفوعاً: «مَنْ نوَّر في مساجد الله نوَّر الله له في قبره»[(٢)]، وكل هذا محمولٌ على حقيقته عند العلماء.

قوله: (واجِبْ) بسكون الباء للوزن، وهو خبر قوله: (سؤالنا)، وما عطف عليه، فكلُّ واحدٍ من الثلاثة المذكورة واجبٌ سمعاً؛ لأنه أمرٌ ممكنٌ أخبر به الصادق، وكل ما هو كذلك فهو واجبٌ، وهذا ما عليه أهل السنة وجمهور المعتزلة، وأنكرت الملحدةُ كُلًّا من هذه الثلاثة.

[وجوبُ اعتقادِ الحشرِ والنشرِ]

قوله: (كَبَعْثِ الحَشْرِ) أي: بعث الناس للحشر؛ فالإضافة على معنى اللام والتشبيه في الوجوب.

والبعثُ عبارةٌ عن إحياء الموتى وإخراجهم من قبورهم بعد جمعِ الأجزاءِ الأصليةِ، وهي التي من شأنها البقاءُ من أول العمر إلى آخره[(٣)]، ولو قطِّعت قبل موته بخلاف التي ليس من شأنها ذلك؛ كالظُّفُر.

---

(١) أخرجه أحمد في «الزهد» (١/ ٥٨)، وابن عبد البر في «جامع العلوم والحكم» (١/ ٣٢٤).

(٢) أخرجه أبو الفضل في «عيون الأخبار» بسنده عن عمر مرفوعاً، انظر «موارد الظمآن لدروس الزمان»، قال ابن الجوزي في «العلل المتناهية» (١/ ٤٠٤): هذا حديث لا يصح.

(٣) قال الشيخ تاج الدين السبكي في شرحه لـ «عقيدة ابن الحاجب»:

لا يقال: الأجزاء الأصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الإنسان من المقدار عند الموت، مع أن المعلوم قطعاً بالإجماع هو أنه لا بد أن تكون الإعادة على الهيئة التي فارق الإنسان عليها الدنيا؛ لأنا نقول: الأجزاء الأصلية هي المعادة، لكن القادر المختار كما أنه بقدرته مدَّ مِقدار الإنسان بزيادة تلك الأجزاء الغذائية في الدنيا، فهو قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء اختراعية حتى تحصل الهيئة.

فإن قيل: الشيء مع الشيء غيره مع شيء آخَر، وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائنَ يوم الفراق، بل هو مثلُه لا عينه، مع أن الإجماع على إعادة العين.

قلنا: هو مثله من حيث المقدار، عينُه باعتبار تلك الأجزاء الأصلية، وهو المراد بالعينية؛ إذ لو لم يُرد بالعينيةِ ذلك.. لم يكن المعذب والمنعم هو عين الإنسان المفارِق، بل مثله، لما ثبت أن =

والحشرُ عبارةٌ عن سَوْقهم جميعاً إلى الموقف، وهو الموضعُ الذي يقفون فيه من أرض القُدُس المبدَّلة التي لم يُعصَ اللهُ عليها لِفصل القضاء بينهم، ولا فرقَ في ذلك بين من يُجازى وهم الإنس والجنُّ والملَك، وبين من لا يُجازى كالبهائم والوحوش على ما ذهب إليه المحققون، وصحَّحه النووي، وذهبت طائفةٌ إلى أنه لا يُحشر إلا من يُجازى، وهذا ظاهر في الكامل، وأما السِّقْط وهو الذي لم تتمَّ له ستةُ أشهرٍ؛ فإن أُلقي بعد نفخ الروح فيه أُعيد بروحه، ويصير عند دخوله الجنة كأهلها في الجمال والطول، وإن أُلقي قبل نفخ الروح فيه كان كسائر الأجسام التي لا روح فيها كالحجر، فيُحشر ثم يصير تراباً.

وأوَّلُ مَنْ تنشقُّ عنه الأرض نبيُّنا ﷺ[(١)]؛ فهو أوَّلُ مَنْ يبعث وأوَّلُ واردِ المحشرَ، كما أنه أوَّلُ داخلِ الجنةَ[(٢)]، وبعده سيدنا نوح كما ورد، لكن ورد أن بعده ﷺ أبا بكر[(٣)]، وحُمل على أنه بعد الأنبياء.

= الكافر يكون ضرسُه في النار كجبل أحد، وأن المؤمن في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام، وهو الصحيح.

نقله الحافظ الزبيدي في «الإتحاف» (٢/ ٢١٥).

(١) أخرج مسلم (٢٢٦٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع وأول مشفع».

وأخرج الترمذي (٣١٤٨) عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبِيدي لواء الحمد ولا فخرَ، وما من نبي يومئذ آدم فمَن سواه إلا تحت لوائي، وأنا أولُ مَن تنشق عنه الأرض ولا فخر».

قال السندي: «أول من تنشق عنه الأرض»: كناية عن كونِه أولَ مَن يُبعث.

(٢) أخرج مسلم (١٩٧) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «آتي بابَ الجنة يوم القيامة فأستفتح، فيقولُ الخازن: مَن أنت؟ فأقول: محمد، فيَقول: بك أُمرتُ لا أَفتح لأحد قبلك».

(٣) أخرج أبو داود (٤٦٥٢) والطبراني في «الأوسط» (٣/ ٩٣) عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريل فأخذ بيَدي، فأَراني باب الجنة الذي تَدخل منه أمتي»، فقال أبو بكر: يا رسول الله؛ وَددتُ أني كنت معك حتى أنظر إليه، فقال رسول الله ﷺ: «أما إنك يا أبا بكرٍ أولُ من يدخل الجنة من أمتي».

ومراتبُ الناس في الحشر متفاوتةٌ؛ فمنهم الراكب وهو المتقي، ومنهم الماشي على رجليه؛ وهو قليل العمل، ومنهم الماشي على وجهه؛ وهو الكافر[١].

وهذا الحشر المذكور هنا هو أحد أنواع الحشر من حيث هو.

ثانيها: صرفُ الناس من الموقف إلى الجنة أو النار، وهذان النوعان في الآخرة.

ثالثها: إخراجُ اليهود من جزيرة العرب إلى الشام، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ﴾ [الحشر: ٢].

رابعها: سَوْقُ النار التي تخرجُ من أرض عَدَن باليمن للكفَّار وغيرهم من كلِّ حَيٍّ قُرْبَ قيام الساعة إلى المحشر، فتبيتُ معهم حيث باتوا، وتَقِيْلُ معهم حيث قالوا، فتدور الدنيا كلَّها، وتطير ولها دَويٌّ كدَويِّ الرَّعد القاصف[٢]، وحكمتها الامتحان والاختبار، فمن عَلِمَ أنها مرسلةٌ من عند الله وانساق معها سَلِمَ منها، ومن لم يكن كذلك أحرقته وأكلته، وبعد سوقها لهم إلى المحشر يموتون بالنفخة الأولى بعد مدّةٍ[٣]، وهذان النوعان في الدنيا، فأنواع الحشر أربعةٌ، وجعلها الشيخ محيي الدين كثيرةً جدًّا، وعدَّ منها حشرَ الذَّرِّ يوم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وغيرَ ذلك، انظرْ: «اليواقيت» للشعراني[٤].

[وجوبُ اعتقادِ إعادةِ الأجسامِ بِأعيانِها عندَ النشرِ]

٩٧ ـ وقُلْ: يُعادُ الجِسْمُ بِالتَّحْقِيقِ عَـنْ عَـدَمٍ وقِـيـلَ: عَـنْ تَـفْـرِيـقِ

قوله: (وقُلْ) أي: قولاً نفسيًّا أو عقليًّا كما قاله في «كبيره»، وقال الشارح: قولاً مطابقاً لاعتقادك. انتهى

---

(١) أخرج الترمذي (٣١٤٢) عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «يحشر الناس يوم القيامة ثلاثة أصناف: صِنفاً مشاة، وصنفاً ركباناً، وصنفاً على وجوههم».

(٢) حديث خروج النار من قعر عدن وحشرها الناس رواه مسلم في الفتن وأشراط الساعة (٢٩٠١)، وابن ماجه (٤٠٥٥)، وأبو داود (٤٣١١)، بألفاظ متقاربة.

(٣) في (أ): زيادة (مديدة)، وفي (ج): إسقاط (مدة) وإثبات (مُدَيْدَةٍ) بالشكل.

(٤) انظر «اليواقيت والجواهر» (ص ١٥٩).

ويغني عنه ما تقدَّم، فالمراد بالقول هنا: الاعتقاد.

وقوله: (يُعادُ الجِسْمُ) أي: يعيده الله تعالى بعينه، فالجسمُ الثاني المعادُ هو الجسمُ الأولُ بعينه لا مثلُه، وإلا لزم أن المثابَ أو المعذبَ غيرُ الجسم الذي أطاع أو عصى، وهو باطلٌ بالإجماع.

وقوله: (بِالتَّحْقِيقِ) متعلق بـ (قل) أو بـ (يعاد)؛ فالمعنى على الأول: قولاً مُلتبساً بالتحقيق الذي هو إثبات الحكم بالدليل في أشهر إطلاقاته، ففيه إشارةٌ إلى أن هذا القول عن دليلٍ لا من قبيل الرأي. والمعنى على الثاني: إعادةً مُلْتَبِسةً بالتحقيق؛ أي: إعادةً مُحقَّقةً لا مشكوكاً فيها.

وقوله: (عَنْ عَدَمٍ)؛ أي: بعد عدم؛ فـ (عن) بمعنى (بعد)، وقال الشارح: إعادةً ناشئةً عن عدم؛ لكن لا معنى لكون الإعادة ناشئة عن العدم، فيصير الجسم معدوماً بالكلية إلا عَجْبَ الذنب، ثم يعيده الله تعالى كما أوجده أولاً، قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

وقوله: (وقيلَ: عَنْ تَفْرِيْقِ)؛ أي: بعد تفريق، فـ (عن) بمعنى (بعد) كما تقدَّم، فعلى القول الأول يُذهب اللهُ العين والأثر جميعاً، ثم يعيد الجسم كما كان، وعلى القول الثاني يُفرِّقُ الله أجزاءَ الجسم بحيث لا يبقى فيه جوهران فردان على الاتصال، والصحيح القول الأول، ولذا قدَّمه المصنِّف جازماً به، وحكى مُقابِلَه بصيغة التمريض.



٩٨ ـ مَحْضَيْنِ لَكِنْ ذَا الخِلافُ خُصَّا ... بـالأَنْـبِـيـا ومَـنْ عَـلَـيْـهِـمْ نُـصَّـا

وقوله: (مَحْضَيْنِ) صفة (عدم وتفريق)؛ أي: عدمٍ محضٍ وتفريقٍ محضٍ، فمعنى **محضية العدم**: خلوصُهُ من شائبة الوجود لجزءٍ ما، ومعنى **محضية التفريق**: خلوصه من شائبة الاتصال في أجزائه.

ودفع المصنِّف بذلك توهم أن المراد بالعدم عند القائلين به العدم العرفي الصادق بوجود جزءٍ ما من أجزائه، وأن المراد بالتفريق عند القائلين به التفريق العرفي الصادق باتصال بعض أجزائه.

قوله: (لَكِنْ ذَا الخِلافُ خُصَّا) بألف الإطلاق، وهذا استدراكٌ على إطلاق الخلاف السابق؛ وفي التعبير بالتخصيص تَسَمُّحٌ؛ لأنَّ التخصيصَ من عوارض العموم، والتقييد من عوارض الإطلاق؛ فالمعنى: لكن هذا الخلاف قيَّد العلماء إطلاقه.

وقوله: (بالأَنْبِيَا)؛ أي: بسبب إخراج الأنبياء منه؛ فإن الأرضَ لا تأكلُ أجسامَهم ولا تُبلي أبدانَهم اتفاقاً[1]، فالخلافُ في غيرهم وغير من أُلحقَ بهم ممن سيأتي.

وقوله: (ومَنْ عَلَيهِمْ نُصَّا) بألف الإطلاق؛ أي: ومَن نصَّ الشارع على أن الأرض لا تأكلُ أجسامَهم كالشهداء، والمراد بهم: كلُّ مقتولٍ على الحقِّ، ولو لم يكن من شهداء المعركة، وكالمؤذنين احتساباً؛ أي: ادخاراً لثواب ذلك عند الله تعالى لا لأُجرةٍ، وكالعلماء العاملين، وحَمَلة القرآن الملازمين لتلاوته، العاملين[2] بما فيه، المعظِّمين له بضبطِ لسانهم وطهارتِهم وآدابِهم[3]، إلى غيرِ ذلك مما نُقل عن الشارع، فإن المسألة توقيفيةٌ.

---

(١) أخرج ابن حبان (٩٠٠) عن أوس بن أوس قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة، فيه خلق الله آدم، وفيها قبض، وفيه النفخة، وفيه الصعقة، فأكثروا علي من الصلاة فيه، فإن صلاتكم معروضة علي، قالوا: وكيف تعرض صلاتنا عليك وقد أَرِمت؟ فقال: «إن الله جل وعلا حرَّم على الأرض أن تأكلَ أجسامنا».

(٢) في (أ): (العالمين).

(٣) أخرج ابن عساكر في «معجمه» (١٥٨٦) عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا مات حامل القرآن أوحى الله إلى الأرض لا تأكل لَحمه، قال: فتقول الأرض: وكيف آكل لحمه وكلامُك في جوفه؟».

[إعادةُ الأعراضِ والأزمانِ والخِلافُ في ذلكَ]

٩٩ - وفِيْ إِعادَةِ الـعَـرَضْ قَـوْلانِ ورُجِّــحَــتْ إِعــادَةُ الأَعْــيَــانِ

قوله: (وفِيْ إِعادَةِ العَرَضْ قَوْلانِ) لما اختلف القائلون بإعادة الجسم في إعادة العرض الذي كان قائماً به في الدنيا، أشار إلى ذلك الاختلاف بقوله: (وفي إعادة العَرَض قولان):

فالقولُ الأولُ: وهو مذهبُ الأكثرين، وإليه مال إمامنا الأشعريُّ أنه يُعاد حين إعادة الجسم، لا فرقَ في ذلك بين العَرَضِ الذي يطول بقاؤه كالبياض؛ وبين غيره كالصوت، ولا فرق في ذلك أيضاً بين ما هو مقدورٌ للعبد كالضرب، وبين غيره كالعلم، ولا يلزم أن تكون إعادته بالتلبس به كما كان في الدنيا، بل ما كان من الأعراض الملازمة للذات من بياضٍ ونحوه وطولٍ ونحوه، فإنه يُعاد متعلقاً بها، وما كان من غير ذلك كضربٍ وكفرٍ وبقية المعاصي، وصلاة وصوم وبقية الطاعات، فإنه يُعاد مُصوَّراً بصورةٍ جسميةٍ، لكن الحسنات في صورةٍ حسنةٍ، والسيئات في صورةٍ قبيحةٍ، هذا هو الظاهر، والتفويض في مثل هذه المواطن أحسن.

فإن قِيل: يلزمُ على ذلك اجتماع المتنافيات؛ كالطول والقصر والكبر والصغر، **أُجيب** بأن إعادة العَرَض ليست دُفْعيةً بل على التدريج، حسبما كانت في الدنيا، لكن يمرُّ عليه جميعُ الأعراض كلمح البصر، ﴿وربُّك على كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾.

والقولُ الثاني: امتناعُ إعادته مطلقاً، فيوجد الجسم بعرضٍ آخرَ، فإنه لا ينفك عقلاً عن عرضٍ، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضاً.

قوله: (ورُجِّحَتْ إِعادَةُ الأَعْيانِ) أي: ورجَّح جماعةٌ من العلماء إعادةَ الأعراض بأعيانها؛ أي: بأشخاصها وأنْفسها، فالمراد بالأعيان الأشخاص والأَنْفُس؛ أي: شخص العَرَض ونفسه، فيعاد العَرَض الذي كان في الدنيا، لا عَرَضٌ آخرُ مغاير له، بل يُعاد بعينه.

١٠٠ ـ وَفِيْ الزَّمَنْ قَوْلانِ والحِسَابُ حَـقٌّ وَمَـا فِـيْ حَـقٍّ ارْتِـيَـابُ

قوله: (وَفِيْ الزَّمَنْ قَوْلانِ) أي: وفي إعادة الزمن قولان:

أحدُهما: وهو الأرجحُ أنه يُعاد جميع أزمنة الأجسام، التي مرت عليها في الدنيا، لتشهد للإنسان وعليه بما وقع فيها من الطاعات والآثام.

وثانيهما: امتناعُ إعادته؛ لاجتماع المتنافيات كالماضي والحال والاستقبال.

وأجاب عن ذلك القائلون بالقول الأول بأن إعادته ليست دُفْعِيَّةً، بل على التدريج حسبما كانت عليه في الدنيا، لكن في أسرع وقت.

[الحِسابُ حقٌّ]

قوله: (والحِسَابُ حَقٌّ) أي: ثابتٌ بالكتاب والسنة والإجماع، ففي الكتاب ﴿سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرّعد: ٤١]، وفي السنة: «حاسِبُوا أنفسَكم قبلَ أنْ تحاسبوا»(١).

وأجمع المسلمون عليه، وهو **لغةً**: العدد، **واصطلاحاً**: توقيفُ الله الناسَ على أعمالهم؛ خيراً كانت أو شرًّا، قولاً كانت أو فعلاً تفصيلاً بعد أخذهم كُتُبَها.

ويكون للمؤمن والكافر إنساً وجنًّا إلا مَنِ استُثني منهم، ففي الحديث: «يدخلُ الجنةَ من أمتي سبعونَ ألفاً ليس عليهم حسابٌ، فقيل له: هلَّا استزدت ربَّك؟ فقال: استزدته فزادني مع كلِّ واحدٍ مِنَ السبعين ألفاً سبعين ألفاً، فقيل له: هلَّا استزدت ربَّك؟ فقال: استزدته فزادني ثلاثَ حَثَياتٍ بيدهِ الكريمةِ»(٢) أو كما ورد؛ والثلاث

---

(١) تقدم (ص٣٢٩).

(٢) أخرج الترمذي (٢٤٣٧) عن أبي أمامة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «وعدني ربي أن يُدخلَ الجنة من أمتي سبعين ألفاً لا حساب عليهم ولا عذاب، مع كل ألف سبعون ألفاً وثلاث حَثَيات من حَثياته».
وأخرج أحمد في «المسند» (١/ ١٩٧) عن عبد الرحمن بن أبي بكر أن رسول الله ﷺ قال: «إن ربي أعطاني سَبعين ألفاً من أمتي يَدخلون الجنة بغير حِساب، فقال عمر: يا رسول الله؛ فهلا استَزدته، قال: قد استزدتُه فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفاً، قال عمر: فهلا استزدته، قال: قد استزدته فأعطاني هكذا؛ وفرج عبد الله بن بكر بين يديه، وقال عبد الله: وبَسط باعيه وحثَا عبد الله، وقال هشام: وهذا من الله لا يُدرى ما عدده». انظر «فتح الباري» (١١/ ٤١٠). وأصل الحديث في البخاري (٦٥٤٣)، ومسلم (٢١٩).

حثياتٍ: ثلاث دفعاتٍ من غير عددٍ، فهؤلاء يدخلون الجنة بغير حساب، وإذا كان من المؤمنين من يكون أدنى إلى الرحمة فيدخل الجنة من غير حسابٍ، وإذا كان من الكافرين من يكون أدنى إلى الغضب فيدخل النار من غير حساب، فطائفةٌ تدخل الجنة بلا حسابٍ، وطائفةٌ تدخل النار بلا حسابٍ، وطائفةٌ توقف للحساب، فلا تنافي بين النصوص في مثل ذلك.

وقد اختُلف في المراد بتوقيفِ الله الناس على أعمالهم:

فقيل: المرادُ به أن يخلق الله في قلوبهم علوماً ضروريةً بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب، وهذا قول الفخر.

وقيل: المرادُ به أن يُوقفهم بين يديه، ويُؤتيَهم كتبَ أعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم؛ فيقولَ: هذه سيئاتُكم وقد تجاوزْتُ عنها، وهذه حسناتُكم وقد ضاعفْتُها لكم؛ وهذا القول نُقل عن ابن عباسٍ، وفيه قصورٌ؛ لأن الحساب غير قاصرٍ على هذا المقدار، وقد ورد أن الكافر ينكر فتشهدُ جوارحه.

وقيل: المرادُ به أن يُكلِّمَهم في شأن أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب، وما عليها من العقاب فيُسمعهم كلامَه القديم، وهذا هو الذي تشهدُ له الأحاديث الصحيحة[1]، ولا يشغله تعالى محاسبةُ أحدٍ عن أحدٍ، بل يُحاسب الناس جميعاً معاً، حتى إن كلَّ أحدٍ يرى أنه المحاسَب وحده.

وكيفيتُه مختلفةٌ: فمنه اليسير، والعسير، والسر، والجهر، والتوبيخ، والفضل، والعدل.

وحكمتُه: إظهارُ تفاوتِ المراتب في الكمال، وفضائحِ أهل النقص؛ ففيه ترغيبٌ في الحسنات، وزَجْرٌ عن السيئات.

قوله: (وَمَا فِيْ حَقِّ ارْتِيابُ) أي: وليس في وقوع حقٍّ شَكٌّ؛ أي: لا ينبغي أن يقع فيه ذلك.

---

(١) منها ما أخرجه البخاري (٤٦٨٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يُدنى المؤمن من ربه حتى يضع عليه كنفه، فيُقَرره بذنوبه: تعرف ذنب كذا؟ يقول: أعرفُ، يقول: رب؛ أعرف مرتين، فيقول: سترتها في الدنيا، وأغفرها لك اليوم، ثم تُطوى صحيفة حسناته، وأما الآخَرون أو الكفار فينادي على رؤوس الأشهاد: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم».

[الحسناتُ مُضاعفةٌ والسيئاتُ بمثلِها]

١٠١ - فالسَّيِّئاتُ عِنْدَهُ بِالمِثْلِ والحَسَناتُ ضُوْعِفَتْ بِالفَضْلِ

قوله: (فالسَّيِّئاتُ عِنْدَهُ بالمِثْلِ) أي: جزاؤها عنده تعالى مُقدَّرٌ بمثلها[1]، إن جازاه عليها، وله أن يعفو عنها إن لم تكن كُفراً، وإلا خُلِّد في النار، والسيئات جمع سيئة؛ وهي ما يُذمّ فاعلُه شرعاً، صغيرةً كانت أو كبيرةً، وسُميت سيئةً؛ لأن فاعلها يساء عند المقابلة عليها يوم القيامة، والمراد التي عملها العبد حقيقةً أو حكماً بأن طُرحت عليه لظُلامة الغير بعد نفاد حسناته، فإنه يُؤخذ من حسنات الظالم ويُعطى للمظلوم، فإذا نَفدت حسنات الظالم طُرح عليه من سيئات المظلوم، ثم قُذف بالظالم في النار.

وقوله: (والحَسَناتُ ضُوْعِفَتْ بالفَضْلِ) أي: ضاعفها الله تعالى بفضله لا وجوباً عليه، والحسناتُ جمع حسنةٍ؛ وهي ما يمدح فاعله شرعاً، وسُميت حسنةً لحُسْنِ وجه صاحبها عند رؤيتها يوم القيامة.

والمراد الحسناتُ المقبولةُ الأَصليةُ المعمولة للعبد، أو ما في حكمها بأن عَمِلَها عنه غيره، كما إذا تصدَّق غيرك عنك بصدقةٍ لا المأخوذة في نظير ظُلامةٍ، فخرج بـ(المقبولة) المردودةُ بنحو رياءٍ فلا ثوابَ فيها أصلاً، وبـ(الأصلية) الحاصلةُ بالتضعيف[2] فلا تضاعف ثانياً، وبـ(المعمولة أو ما في حكمها)[3] الحسنةُ التي هَمَّ

---

(١) قوله: (بمثلها) أي: بعقاب يَليق بتلك السيئة، هذا هو المراد من المُماثلة. انتهى أجهوري.
قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠].

(٢) قوله: (وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف) هذا غير ظاهر؛ لأن تضعيف الحسنة التي هي الطاعة إكثار ثوابها؛ بأن يعطي الله العبد من الثواب زائداً على الثواب اللائقِ بتلك الطاعة، فالحاصلُ بالتضعيف إنما هو مقدارٌ من الثواب زائدٌ على المقدار اللائقِ بتلك الطاعة، وأما الطاعةُ نَفسُها فلم تَقعْ فيها زيادةٌ أصلاً.
فقوله: (وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف) لا يَظهر؛ لأنه ليس لنا حسنةٌ حاصلة بالتضعيف أصلاً، لِما علمتَ من أن التضعيف في ثوابِ الطاعة لا في نَفسِها. انتهى أجهوري.

(٣) ومن الحسنة الحُكمية ما إذا تسبب بفعل خير؛ إذ الساعي للخير كفاعِله. انظر حاشية الأمير على «إتحاف المريد» (١٤٦).

بها، فتُكتبُ واحدةً من غير تضعيفٍ، وكذلك إذا صَمَّم على المعصية ثم تركها، فله حسنةٌ من غير مضاعفةٍ[(١)].

وبقولنا: (لا المأخوذة في نظير ظُلامةٍ) الحسنةُ[(٢)] التي يأخذها المظلوم من ظالمه فلا تضاعف. والتضعيف من خصائص هذه الأمة، وأما غيرها من الأمم فكانت حسنتُهم بحسنةٍ واحدةٍ. وأقل مراتب التضعيف عشرةٌ[(٣)]، وقد تضاعف إلى سبعين إلى سبعمئة أو أكثرَ من غير انتهاءٍ إلى حَدٍّ تقفُ عنده[(٤)]، وتفاوتُ مراتبِ التضعيف بحسب ما يقترن بالحسنة من الإخلاص وحسن النية.

[مُكفِّراتُ الذنوبِ]

١٠٢ ـ وَبِاجْتِنَابٍ لِلْكَبَائِرْ تُغْفَرُ صَغَائِرٌ وَجَا الوُضُو يُكَفِّرُ

قوله: (وَبِاجْتِنَابٍ للكَبَائِرْ) بسكون الراء لأنه رَجَزٌ، والمراد باجتناب الكبائر ما يَعمُّ التوبة منها بعد فعلها، لا ما يخصُّ عدم ارتكابها بالمرة، بخلاف التلبس بها من غير توبةٍ، والكبائر هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة بها.

وقوله: (تُغْفَرُ صَغائِرٌ) أي: تُكَفَّرُ الذنوبُ الصغائر، قال تعالى: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾ [النساء: ٣١]؛ أي: الصغائر، وقال ﷺ: «ما مِنْ عبدٍ يُؤدي الصلواتِ الخمسَ ويصوم رمضان ويجتنب الكبائر السبع إلا فُتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة، حتى إنها لَتُصْفِّقُ ـ أي: يضرب بعضها بعضاً من خُلوِّها ـ فلا يدخلُها أحدٌ حتى يدخلَها»[(٥)].

والسبعُ ليست بقيدٍ، بل غيرها كذلك، والمراد بها المُوبقات السبع؛ وهي: الشركُ بالله، والسحرُ، وقتلُ النفس بغير حق، وأكلُ مال اليتيم، وأكلُ الربا، والتولِّي يوم الزَّحف، وقذفُ المحصَنات الغافلاتِ.

---

(١) في (ط): (فله حسنةٌ مضاعفةٌ).

(٢) العبارة في (أ) و(ج): (الحسنات).

(٣) قال تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠].

(٤) قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ٢٦١].

(٥) أخرجه ابن حبان (١٧٤٨)، والحاكم (١/ ٢٠٠)، والبيهقي في «سننه» (١٠/ ١٨٧).

وفي حديثٍ آخر: «الصلواتُ الخمس، والجمعةُ إلى الجمعة، ورمضانُ إلى رمضان، مكفراتٌ لما بينهن إذا اجتُنبت الكبائرُ»[1].

وقد اتفقوا على ترتب التكفير على الاجتناب، ثم اختلفوا: هل هو قطعيٌّ أو ظنيٌّ؟ فذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى الأوَّل.

وذهب أئمة الكلام إلى الثاني، وهو الحقّ.

واعلمْ أن غَفْرَ الذنب العفو عنه؛ أي: عدم المؤاخذة به؛ إما بستره عن أعين الملائكة مع بقائه في الصحيفة، وإما بمحوه من صحفِ الملائكةِ.

وحكى بعضهم أن الأوَّل هو الصحيح عند المحققين.

قوله: (وَجَا الوُضُو) بالقصر للوزن.

وقوله: (يُكَفِّرُ) أي: الصغائر، ومراد المصنِّف أنه جاء في السنة أن الوضوء يُكفر الذنوب؛ ففي الحديث عن عثمان بن عفّانَ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يُسبغُ أحدٌ الوضوءَ إلا غُفِرَ له ما تقدَّمَ من ذنبه وما تأخَّرَ»[2]، وفي الحديث أيضاً: «مَنْ توضأَ نحو وضوئي هذا، ثم قامَ فركعَ ركعتين لا يُحدِّثُ فيهما نفسَهُ؛ -يعني بسوءٍ-. غُفِرَ له ما تقدَّمَ من ذنبهِ»[3]، وفي رواية: «لا يتوضأُ رجلٌ مسلمٌ فيُحسنُ الوضوءَ فيصلي صلاةً إلا غُفِرَ له ما بينها وبين الصلاةِ التي تليها»[4]، وذكر الصلاة في هذين الحديثين للترغيب في سنة الوضوء ليزيد ثوابه، وإلا فالتكفير لا يتوقف على الصلاة، كما أخرجه أحمد مرفوعاً: «الوضوءُ يكفرُ ما قبلَهُ، ثم تصيرُ الصلاةُ نافلةً»[5].

وأشار المصنف بذلك إلى أنه لا ينحصر تكفير الصغائر في اجتناب الكبائر، بل الوضوء يكفرها أيضاً، وكذلك الصلوات الخمس، وكذلك صوم رمضان، وكذا الحجُّ المبرور.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٣).

(٢) أخرجه البزار في «مسنده» (٢/ ٧٥).

(٣) أخرجه البخاري (١٥٩)، ومسلم (٢٢٦).

(٤) أخرجه البخاري (١٦٠)، ومسلم (٢٢٧).

(٥) أخرجه أحمد في «مسنده» (٢٢١٦٢) (٣٦/ ٤٨٩)، والطبراني في «الكبير» (٧٥٧٠) (٨/ ١٢٥).

فإن قيل: إذا كَفَّرَ الوضوءُ لم يجدِ الصومُ ما يُكفِّرُه وهكذا، أُجيب بأن الذنوب كالأمراض، والطاعات كالأدوية، فكما أن لكلِّ نوعٍ من أنواع الأمراض نوعاً من أنواع الأدوية لا ينفعُ فيه غيره، كذلك الطاعات مع الذنوب، ويدلُّ له حديث: «إنَّ مِنَ الذنوب ذنوباً لا يُكفرها صومٌ ولا صلاةٌ ولا جهادٌ، وإنما يُكفرها السعيُ على العيال»[1].

وهذا كلُّه في الذنوب المتعلِّقةِ بحقوق الله تعالى.

وأما المتعلِّقةُ بحقوق الآدميين فلا بدَّ فيها من المُقاصَّة، بأن يُؤخذ من حسنات الظالم ويُعطَى المظلومُ، فإذا نَفِدت حسناتُ الظالم طُرح عليه من سيئات المظلوم، لكن قد أخرج البزّار عن أنس بن مالك مرفوعاً: «مَنْ تلا ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] مئة ألفِ مرةٍ، فقد اشترى نفسه من الله، ونادى منادٍ من قِبَلِ الله تعالى في سمواته وفي أرضه: ألا إنَّ فلاناً عتيقُ الله، فمن له قِبَلَهُ تِبَاعَةٌ فليأخذْها من اللهِ عزَّ وجلَّ»[2]، وظاهرُ ذلك تكفير الكبائر بهذا أيضاً، وهذه هي العَتاقةُ الكبرى.

ومن جملة مكفراتِ الكبائرِ: الحجُّ المبرورُ؛ لحديثِ: «الحجُّ المبرور ليسَ له جزاءٌ إلا الجنةَ»[3]، ومن جملتها أيضاً الجهاد، فقد ورد أن الغَزو في البَرِّ يُكفرها إلا التَّبِعات، وفي البحر يُكفرها حتى التَّبِعات[4].

---

(١) أخرجه الطبراني في «معجمه الأوسط» (١/ ٣٩) بلفظ: «قالوا: فما يكفرها يا رسول الله؟ قال: الهموم في طلب المعيشة».
ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٦٤)، ورواه أبو نعيم (٦/ ٢٣٥) وسنده ضعيف. انظر «كشف الخفاء» (١/ ٢٩٧).

(٢) ذكره الحافظ الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٣/ ٢٩٤)، بلفظ: «من قرأ قل هو الله أحد ألف مرة اشترى نفسه من الله»، وعزاه للرافعي في «تاريخ قزوين»، وذكره أيضاً من حديث أنس: «من قرأها ألف مرة لم يمت حتى يرى مكانه من الجنة».

(٣) أخرجه البخاري (١٧٧٣)، ومسلم (١٣٤٩).
قوله: (الحج المبرور)، قال ابن الأثير في «النهاية» (١/ ١١٧): هو الذي لا يخالطه شيء من المآثم، وقيل: هو المقبول المقابل بالبر، وهو الثواب. يقال: بُر حجه وبَر الله حجه، وأبره بِرًّا بالكسر وإبراراً.

(٤) أخرج ابن ماجه (٢٧٧٨) والطبراني في «الكبير» (٧٧١٦) برواية قيس بن محمد الكندي عن =

[وجوبُ الإيمانِ باليومِ الآخرِ]

١٠٣ ـ وَالْيَوْمُ الاخِرْ ثُمَّ هَوْلُ الْمَوْقِفِ ... حَقٌّ فَخَفِّفْ يا رَحِيمُ وَاسْعِفِ

قوله: (وَالْيَوْمُ الاخِرْ) بدرج الهمزة، وتسكين الراء؛ و(اليوم) مبتدأٌ، و(الآخر) صفةٌ، و(حقٌّ) خبره.

واليومُ الآخر: هو يومُ القيامة، وأوَّلُه من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى على الصحيح.

وقيل: إلى أن يدخل أهلُ الجنة الجنةَ، وأهلُ النار النارَ، وسُمِّي باليوم الآخر؛ لأنه آخر أيام الدنيا، بمعنى أنه متصلٌ بآخر أيام الدنيا؛ لأنه ليس منها حتى يكون آخرها، وسُمي بيوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم، وقيامهم بين يدي خالقهم، وقيام الحجةِ لهم وعليهم، وله نحو ثلاثِ مئةِ اسمٍ.

وقوله: (ثُمَّ هَوْلُ الْمَوْقِفِ) أي: الهول الحاصل في الموقف، فهو من إضافة الشيء إلى مكانه، والمراد بهول الموقف: ما يَنال الناسَ فيه من الشدائد كطُول الوقوف، قيل: ألفَ سنة كما في (آية السجدة)، وقيل: خمسين ألف سنة، كما في آية ﴿سَأَلَ﴾، ولا تنافي لأن العدد لا مفهوم له، وهو[1] مختلفٌ باختلاف أحوال الناس، فيطول على الكفار، ويتوسط على الفُسَّاق، ويخِفُّ على الطائعين حتى يكون كصلاة ركعتين.

= عفير بن معدان من حديث أبي أمامة قال: سمعت رسول الله يقول: «... ويغفر لشهيد البر الذنوب كلها إلا الدين، ولشهيد البحر الذنوب كلها والدين»، قال الزين العراقي: عفير بن معدان ضعيف جدًّا.

وأخرج نحوه أبو نعيم في «الحلية» (٤/١٦٧) وفيه يزيد الرقاشي متروك، فالحديث منكر لمخالفته لما أخرجه مسلم (١٨٨٦): «يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين».

(١) قوله: (وهو) الواو بمعنى أو؛ لأنه جواب آخر عن التنافي الواقع بين الآيتين. انتهى أجهوري.

وكإلجامِ الناس بالعَرَق الذي هو أنتنُ من الجيفة، حتى يبلغ آذانَهم، ويذهب في الأرض سبعين ذراعاً، والناس يكونون فيه على قدرِ أعمالهم؛ ففي حديث مسلم: «تدنو الشمسُ يوم القيامة من الخَلْقِ حتى تكون منهم كمقدار مِيْلٍ، فيكون الناسُ على قَدْر أعمالهم في العَرَق؛ فمنهم من يكون إلى كَعْبَيْهِ، ومنهم من يكون إلى رُكْبَتَيْهِ، ومنهم من يكون إلى حِقْوَيْهِ، ومنهم من يُلجِمُهُ العرق إلجاماً، وأشارَ عليه الصلاة والسلام إلى فِيْهِ»(١)، وفسر الميل بِمِرْوَدِ المُكْحُلة، وبالمساحة المخصوصة، قال سليم بن عامر: فوالله ما أدري ما يعني بالميل: أمسافة الأرض أو الميل الذي يُكتحل به؟ والأول أقرب. وحِقْوَيه: تثنية حِقْوٍ، وهو الكَشح الذي بين الخاصرة إلى الضِلع الخلف.

وكسُؤالِ الملائكة لهم عن أعمالهم وتفريطهم فيها، قال تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصَّافات: ٢٤].

وكشهادةِ الألسنةِ والأيدي والأرجلِ والسمعِ والبصرِ والجلدِ والأرضِ والليلِ والنهارِ والحَفَظةِ الكرام.

ولا ينالُ شيءٌ ممَّا ذُكر الأنبياءَ والأولياء ولا سائرَ الصُّلَحاء؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] فهم آمنونَ من عذاب الله، لكنهم يخافون ربَّهم خوف إجلالٍ وإعظامٍ.

قوله: (حقٌّ) أي: ثابتٌ لا محالة، فيجبُ الإيمان به؛ لوروده في الكتاب والسنة وإجماع المسلمين عليه.

(١) أخرجه مسلم عن المقداد بن الأسود (٢٨٦٤) بلفظ: «تُدنى الشمس يوم القيامة»، وأخرجه أيضاً: الطبراني (٢٠/ ٢٥٥) والبيهقي في «شعب الإيمان» (١/ ٢٤٣).



[علاماتُ الساعةِ الكُبرى]

وكذا يجبُ الإيمانُ بعلاماته المتواترة؛ فمن علاماته الصغرى ما قد وقَع، ومنها ما لم يقعْ، وعلاماته الكبرى عشرةٌ:

أولُها ظهوُر المهدي، ثم خروجُ الدجال، ثم نزولُ عيسى ابن مريم، ثم خروجُ يأجوجَ ومأجوجَ، وخروجُ الدابة التي تَكتُب بين عيني المؤمن مؤمناً فيضيئ وجهُه، وبين عيني الكافر كافراً فيَسوَدُّ وجهُهُ، وطلوعُ الشمس من مغربها، وظهورُ الدخان يمكث في الأرض أربعين يوماً، يخرج مَن أنف الكافر وعينيه وأذنيه ودبره حتى يصيرَ كالسكران، ويُصيبُ المؤمنَ منه كهيئة الزُّكام، وخرابُ الكعبة على أيدي الحَبَشة بعد موت عيسى، ورفعُ القرآن من المصاحف والصدور، ورجوعُ أهل الأرض كلِّهم كُفاراً.

وقوله: (فَخَفِّفْ يا رَحِيْمُ وَاسْعِفِ) بوصل الهمزة للضرورة، فإنها همزة قطعٍ؛ أي: فخففْ ـ يا رحيم ـ هوله، وأعِنَّا عليه.

ومَن أسباب تخفيفه والإعانة عليه قضاء الحوائج للمسلمين، وتفريجُ الكرب عنهم، وإشباعُ الجائع، وإيواءُ ابن السبيل.

[وجوبُ اعتقادِ أخذِ العبادِ صحائفَ أعمالِهم]

١٠٤ ـ وَوَاجِبٌ أَخْذُ العِبَادِ الصُّحُفا ... كَـمَـا مِـنَ الـقُـرْآنِ نَـصًّـا عُـرِفَـا

قوله: (وَوَاجِبٌ أَخْذُ العِبَادِ الصُّحُفَا) (واجب) خبرٌ مقدَّمٌ، و(أخذُ العباد) مبتدأٌ مؤخَّرٌ، والأصل: وأخذ العباد الصحفَا واجبٌ؛ أي: سمعاً لورودِه كتاباً وسنةً، ولانعقاد الإجماع عليه، فيجب الإيمان به، ومَن أنكره كَفَر؛ والمراد من الصحفِ: الكتب التي كتبت فيها الملائكة ما فعله العباد في الدنيا، والأحاديث صريحةُ الظواهر في أن كلَّ مكلَّفٍ له صحيفةٌ واحدةٌ يوم القيامة، مع أنها كانت متعددةً في الدنيا؛ كما يدل عليه حديثُ: «ما مِنْ مؤمنٍ إلا وله كل يومٍ صحيفةٌ، فإذا طُويت وليس فيها استغفارٌ طُويت وهي سوداءُ مُظلمةٌ، وإذا طويت وفيها استغفارٌ طويت ولها نورٌ

يتلألأ»، وقد اختلف فقيل: توصل صحف الأيام والليالي، وقيل: ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة.

فإن قيل: إذا كان كلُّ مكلَّفٍ له صحيفةٌ واحدةٌ يوم القيامة.. فلِمَ جمعها المصنف؟ أُجيب بأنه جمعها في مقابلة جمع العباد، فهو من مقابلة الجمع بالجمع، فتُقسمُ الآحاد على الآحاد، وظواهرُ الآيات والآحاديث شاهدةٌ بعمومه لجميع الأمم، نعم الأنبياء لا يأخذون صحفاً، وكذا الملائكة لعصمتهم، ومَن يدخل الجنة بغير حساب، ورئيسُهم أبو بكرٍ الصديقُ رضي الله تعالى عنه، ولم يذكرِ المصنف مَنْ يدفع الصحف للعباد.

وقد ورد أن الريح تُطيرها من خزانة تحت العرش، فلا تُخطئ صحيفةٌ عنقَ صاحبها[1]، وورد أيضاً أن كلَّ أحدٍ يُدعى فيُعطى كتابَهُ[2]، فحصل التعارض بين الروايتين، وجمع بينهما بأن الريح تُطيِّرُها أولاً من الخِزَانَة فتتعلَّق كلُّ صحيفة بعنق صاحبها، ثم تناديهم الملائكة فتأخذها من أعناقهم وتعطيها لهم في أيديهم؛ فالمؤمن المطيع يأخذ كتابه بيمينه، والكافر يأخذه بشماله من وراء ظهره، وأما المؤمن الفاسق

---

(١) أورده القرطبي في «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة» (١/ ٦١٥).

وقال السيوطي في «البدور السافرة في أحوال الآخرة» (١٠٨): جاء عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «الكتب كلها تحت العرش، فإذا كان الموقف بعث الله ريحاً فتطيرها بالأيمان والشمائل، أول خط فيها ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤]» أخرجه الترمذي.

أخرج العقيلي (٤/ ٤٦٦) من طريق يغنم بن سالم بن قنبر عن أنس بن مالك مرفوعاً: «الكتب كلها تحت العرش، فإذا كان الموقف بعث الله ريحاً فتطيرها بالأيمان والشمائل، أول خط فيها ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤]».

(٢) أخرج البخاري (٢٤٤١): «إن الله يُدني المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أيْ رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكافر والمنافقون، فيقول الأشهاد: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]»، وبنحوه (٤٦٨٥)، ومسلم (٢٧٦٨).

فجزم الماورديُّ بأنه يأخذه بيمينه، قال: وهو المشهور، ثم حكى قولاً بالوقف، قال: ولا قائل بأنه يأخذه بشماله.

وفي كلامِ بعضهم: أن هناك قولاً بأنه يأخذه بشماله.

واختلف: فقيل: يأخذه قبل دخول النار، وقيل: بعد خروجه منها.

وأولُ من يُعطى كتابَه بيمينه مطلقاً عمر رضي الله عنه[(١)]، وبعده أبو سَلَمة عبد الله بن عبد الأسد، وأولُ من يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد؛ لأنه أولُ من بادر النبيَّ ﷺ بالحربِ يومَ بدر[(٢)]. وقد رُوي أنه يمدُّ يدَه ليأخذه بيمينه فيجذبه مَلَكٌ فيخلع يده، فيأخذه بشماله من وراء ظهره.

قوله: (كَمَا مِنَ القُرْآنِ نَصًّا عُرِفَا) أي: كالأخذ الذي عُرف من القرآن حال كونه منصوصاً، فـ(نصًّا) بمعنى منصوصاً، حال من ضمير (عرفا) المبني للمفعول، وهو صلة الموصول، و(من القرآن) متعلقٌ به قُدِّم عليه لاستقامة الوزن؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٩-٢٠]، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ﴿٢٦﴾ يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة: ٢٥-٢٧]، فيقول الأول لأهل المحشر فرحاً: ﴿هَآؤُمُ﴾ أي: خذوا، فهو

---

(١) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (١١/٢٠٢) من حديث زيد بن ثابت، وفيه عمر بن إبراهيم بن خالد الكردي، وهو المتهم به.

وأخرجه أيضاً: أبو جعفر الطبري في «الرياض النضرة» (١/٣٣٢)، والديلمي (١/١٧، رقم ١٦). وانظر «تفسير القرطبي» (١٨/٢٦٩).

(٢) أخرج ابن أبي عاصم في «الأوائل» (١/٨٢) عن ابن عباس قال: أول من يُعطى كتابه بيمينه أبو سلمة بن عبد الأسد قال: وهو الذي يقول: ﴿هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحَاقَّة: ١٩]، قال: وكان ابن عباس يقرؤها «كل واشرب يا أبا سلمة بما أسلفت في الأيام الخالية»، وأما الذي يُعطى كتابه بشماله فأول من يُعطاه أخوه سفيان بن عبد الأسد.

«أول من يعطى كتابه بيمينه أبو سلمة بن عبد الأسد، شهد بدراً وأحداً فجرح بها، ثم مات في جمادى الآخرة. انظر ترجمته في «الاستيعاب» (٩٤٠)، و«الإصابة في تمييز الصحابة» (٤/١٣١).

اسم فِعْلٍ لجماعة الذكور ﴿اقْرَءُوا كِتَٰبِيَهْ ۝١٩ إِنِّي ظَنَنتُ﴾ أي: علمت؛ لأنه جازم: ﴿أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾، ويقول الثاني لِما يرى من سوء عاقبته: ﴿يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ۝٢٥ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝٢٦ يَٰلَيْتَهَا﴾؛ أي: الموتة التي ماتها ﴿كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ﴾؛ أي: القاطعة لأمره فلم يُبعث بعدها، وكقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ۝٩ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝١٠ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ۝١١ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-١٢]، وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقةٌ، وهو الراجح، وقيل: مجازٌ عن علم كلِّ أحدٍ بما له وعليه، ويقرأ كل أحد كتابه، ولو كان أُميًّا، لكن من الآخذين من لم يقرأ كتابه ذهولاً ودهشةً لاشتماله على القبائح، والمؤمن يأتيه كتابُه أبيضَ بكتابةٍ بيضاءَ، ويأخذه بيمينه فيقرأه فيبيضُّ وجهه، والكافر يأتيه كتابه أسود بكتابةٍ سوداء، فيقرؤه فيسود وجهه، كما ذكره المصنِّف في «كبيره»، والذي ذكره الشيخ عبد السلام: أنَّ أوَّل سطرٍ من صحيفةِ المؤمن أبيضُ فإذا قرأه ابيضَّ وجهُهُ، والكافرُ بضدِّ ذلك. انتهى.

ويمكن ترجيع كلامه لكلام والده، بأن يُقال: لا مفهومَ لقوله: أوَّل سطرٍ، بل مثله الباقي، فتأملْ.

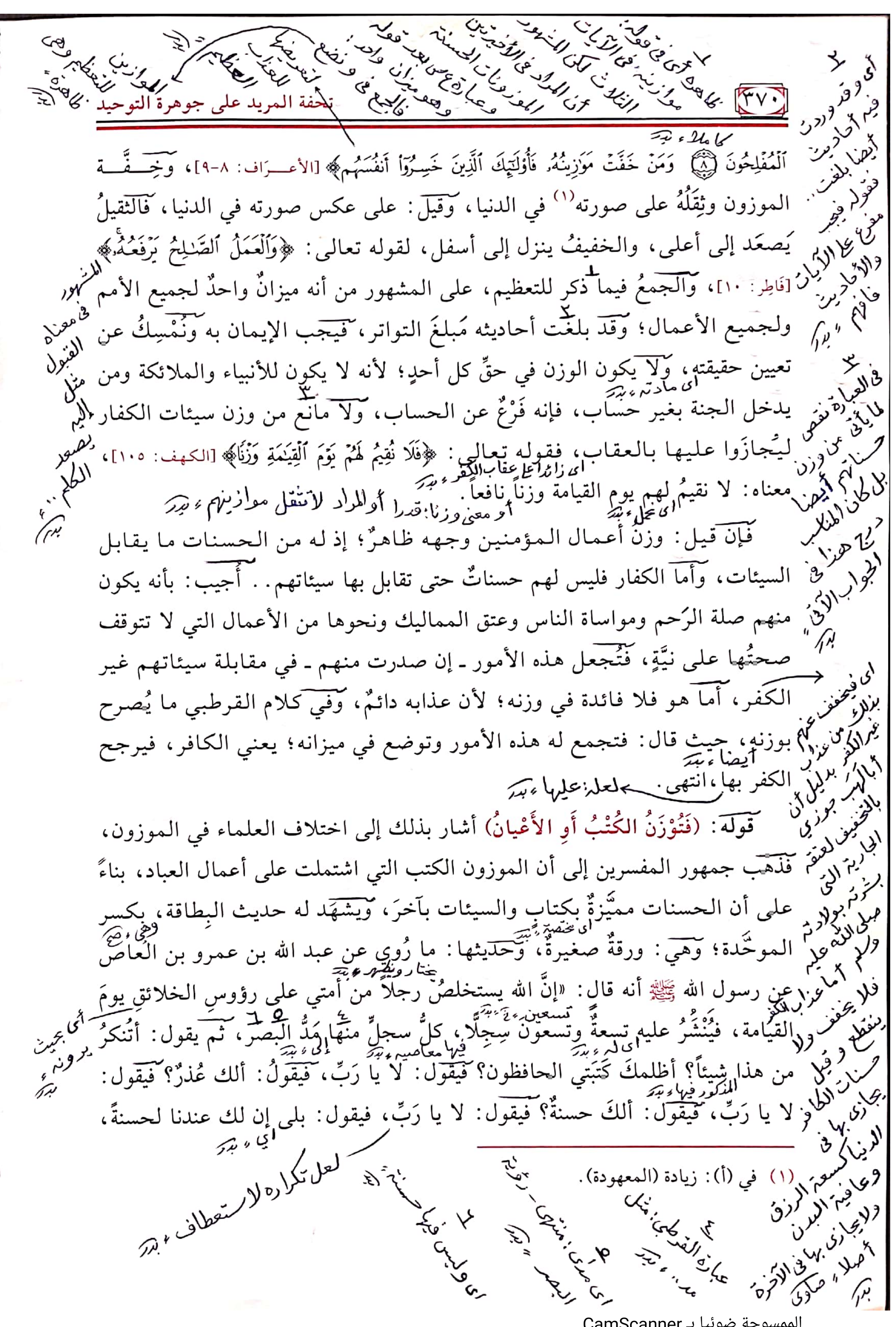
[وجوبُ الإيمانِ بالوزنِ والميزانِ]

١٠٥ ـ ومِثْلُ هَذَا الوَزْنُ والمِيْزَانُ فَتُوْزَنُ الكُتْبُ أَوِ الأَعْيَانُ

قوله: (ومِثْلُ هَذَا الوَزْنُ والمِيْزَانُ) أي: ومثلُ أخذ العباد الصحفَ في الوجوب السمعي وزنُ أعمال العباد والميزان، وهو ميزانٌ واحدٌ على الراجح، له قصبةٌ وعَمودٌ وكِفَّتان، كلُّ واحدة منهما أوسع من طباق السموات والأرض، وجبريل آخذ بعموده، ناظر إلى لسانه، وميكائيل أمين عليه[1]، ومحلُّه بعد الحساب.

وقيل: لكلِّ عاملٍ موازين يُوزَن بكلٍّ منها صنفٌ من عمله، ويدل على الوزن قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، وعلى الميزان قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

(١) والمعتمد أننا نؤمن بالوزن إيماناً قطعيًّا، أما كيفية الوزن فالله أعلم بحقيقته، وهو في محل الاجتهاد.



﴿ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم﴾ [الأعراف: ٨-٩]، وخِفَّة الموزون وثِقَلُهُ على صورته(١) في الدنيا، وقيل: على عكس صورته في الدنيا، فالثقيلُ يَصعَد إلى أعلى، والخفيفُ ينزل إلى أسفل، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، والجمعُ فيما ذُكر للتعظيم، على المشهور من أنه ميزانٌ واحدٌ لجميع الأمم ولجميع الأعمال؛ وقد بلغت أحاديثه مَبلغَ التواتر، فيجب الإيمان به ونُمْسِكُ عن تعيين حقيقته، ولا يكون الوزن في حقِّ كل أحدٍ؛ لأنه لا يكون للأنبياء والملائكة ومن يدخل الجنة بغير حساب، فإنه فَرْعٌ عن الحساب، ولا مانع من وزن سيئات الكفار ليُجازَوا عليها بالعقاب، فقوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]، معناه: لا نقيمُ لهم يوم القيامة وزناً نافعاً.

فإن قيل: وزن أعمال المؤمنين وجهه ظاهرٌ؛ إذ له من الحسنات ما يقابل السيئات، وأما الكفار فليس لهم حسناتٌ حتى تقابل بها سيئاتهم.. أُجيب: بأنه يكون منهم صلة الرَّحم ومواساة الناس وعتق المماليك ونحوها من الأعمال التي لا تتوقف صحتُها على نيَّةٍ، فتُجعل هذه الأمور ـ إن صدرت منهم ـ في مقابلة سيئاتهم غير الكفر، أما هو فلا فائدة في وزنه؛ لأن عذابه دائمٌ، وفي كلام القرطبي ما يُصرح بوزنه، حيث قال: فتجمع له هذه الأمور وتوضع في ميزانه؛ يعني الكافر، فيرجح الكفر بها، انتهى.

قوله: (فتُوزَنُ الكُتُبُ أوِ الأعيانُ) أشار بذلك إلى اختلاف العلماء في الموزون، فذهب جمهور المفسرين إلى أن الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد، بناءً على أن الحسنات مميَّزةٌ بكتاب والسيئات بآخرَ، ويشهد له حديث البِطاقة، بكسر الموحَّدة؛ وهي: ورقةٌ صغيرةٌ، وحديثها: ما رُوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنَّ الله يستخلصُ رجلاً من أمتي على رؤوسِ الخلائقِ يومَ القيامة، فيُنشَرُ عليه تسعةٌ وتسعون سِجِلّاً، كلُّ سجلٍّ منها مَدُّ البصر، ثم يقول: أتُنكرُ من هذا شيئاً؟ أظلمكَ كَتَبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا ربِّ، فيقول: ألك عُذرٌ؟ فيقول: لا يا ربِّ، فيقول: ألكَ حسنةٌ؟ فيقول: لا يا ربِّ، فيقول: بلى إن لك عندنا لحسنةً،

(١) في (أ): زيادة (المعهودة).

وإنه لا ظُلمَ عليك، فتُخرج له بِطاقةٌ كالأُنملة فيها (أشهدُ أن لا إله إلا الله، وأشهدُ أن محمداً رسول الله)، فيقول: يا رَبِّ؛ ما هذه البِطاقة مع هذه السِجلّات؟ فيُقال: إنك لا تُظلَم، فتوضع السجلات في كِفَّةٍ والبطاقة في كِفَّةٍ، فطاشت السجلات وثقلت البِطاقة، ولا يَثْقُلُ مع اسمِ الله شيءٌ»(١)، انتهى.

وهذا ليس لكلِّ عبدٍ، بل لعبدٍ أراد الله به خيراً(٢).

وذهب بعضهم إلى أن الموزون أعيان الأعمال، فتصوَّرُ الأعمالُ الصالحةُ بصورة حسنة نورانيَّةٍ، ثم تُطرحُ في كِفَّة النور؛ وهي اليمنى المعدَّة للحسنات، فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى، وتصوَّر الأعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانيَّةٍ، ثم تُطرح في كِفَّة الظلمة؛ وهي الشمال المعدَّة للسيئات فتَخِفُّ، وهذا في المؤمن. وأما الكافر فتَخِفُّ حسناته، وتثقلُ سيئاته بعدل الله سبحانه وتعالى.

ولا يردُ أن في ذلك قلب الحقائق، وهو ممتنعٌ؛ لأن امتناعَ قلبِ الحقائق مختصٌّ بأقسام الحكم العقلي، فلا ينقلب الواجب جائزاً مثلاً، وأما انقلاب المعنى جِرْماً فلا يمتنع.

وقيل: يخلقُ الله أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلبٍ لها.

قيل: وقد يوزنُ الشخص نفسه؛ لحديث ابْن مسعود: «رِجْلُهُ في الميزان أثقلُ من جبل أُحُدٍ».

وفائدةُ الوزن: جعله علامةً لأهل السعادة والشقاوة، وتعريف العباد ما لهم وما عليهم من الخير والشر، وإقامة الحجة عليهم.

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٢١٣)، والترمذي (٢٦٣٩) وحسنه، والحاكم (١/ ٥٢٩)، وصححه ووافقه الذهبي.

وليس في الحديث: أن البطاقة ورقة صغيرة قدر الأنملة.

(٢) فقد أوَّل العلماء حديث البطاقة تأويلات كثيرة منها: أن هذا بحق من كان كافراً، ثم آمن ونطق بالشهادة في آخر حياته ثم مات.

[الصراطُ والمُرورُ عليهِ]

١٠٦ ـ كَذَا الصِّراطُ فالعِبادُ مُخْتَلِفْ ... مُـرُورُهُـمْ فَـسَـالِـمٌ ومُـنْـتَـلِـفْ

قوله: (كَذَا الصِّراطُ) (كذا) خبرٌ مقدَّمٌ، و(الصراط): مبتدأٌ مؤخَّرٌ؛ أي: الصراط مثل المذكور من أخذ العباد الصحف، والوزن والميزان في الوجوب السمعي؛ وهو بالصاد أو بالسين أو بالزاي المحضة أو بالإشمام، وقُرِئ في السبع بما عدا الزايَ المحضةَ، ومعناه لغةً: الطريق الواضح، مأخوذ من صَرَطَه يصرُطه إذا ابتلعه؛ لأنه يبتلع المارة.

وشرعاً: جِسْرٌ ممدودٌ على متن جهنم يَرِدُهُ الأوّلون والآخرون حتى الكفار، خلافاً للحَليمي حيث ذهَب إلى أنهم لا يمرون عليه، ولعله أراد الطائفة التي تُرمى في جهنم من الموقف بلا صراطٍ، وشمِل ما ذكر: النبيين والصديقين ومَنْ يدخل الجنة بغير حساب، وكلهم ساكتون إلا الأنبياء، فيقولون: اللهم سَلِّمْ سَلِّمْ؛ كما في «الصحيح».

وفي بعض الروايات: أنه أدقُّ من الشعرة وأحدُّ من السيف، وهو المشهور.

ونازَعَ في ذلك العِزُّ بن عبد السلام والشيخ القَرَافيُّ وغيرهما كالبدر الزَّرْكشي، قالوا: وعلى فرض صحة ذلك فهو محمولٌ على غير ظاهره، بأن يؤول بأنه كنايةٌ عن شدة المشقة، وحينئذٍ فلا ينافي ما ورد من الأحاديث الدالة على قيام الملائكة على جنبيه، وكون الكلاليب فيه.

زاد القَرَافيُّ: والصحيحُ أنه عريضٌ، وفيه طريقان يمنى ويسرى، فأهل السعادة يُسلَك بهم ذاتَ اليمين، وأهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقاتٌ كل طاقةٍ تنفُذ إلى طبقةٍ من طبقات جهنم، وقال بعضهم: إنه يَدِقُّ ويتَّسعُ بحسب ضِيق النور وانتشاره، فعَرَض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره، فإن نور كل إنسان لا يتعداه إلى غيره، فلا يمشي أحدٌ في نور أحدٍ، ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم، وعريضاً في حق آخرين، وطوله ثلاثة آلاف سنة: ألفٌ صعودٌ، وألفٌ هبوطٌ، وألفٌ استواءٌ.

وفي كلام الشيخ الأكبر ما يفيد عدم التعويل على ظاهر هذه الآلاف، مع أن مآله الامتداد للعلوّ، حتى يصل إلى الجنة؛ فإنها عالية جدًّا.

وأفاد الشعرانيُّ أنه لا يوصل لها حقيقةً، بل يُوصِل لمَرْجها الذي فيه الدَّرَج الموصل لها، قال: ويُوضع لهم هناك مائدةٌ، قال: ويقوم أحدهم فيتناول مما تدلَّى هناك من ثمار الجنة.

وقد ورد به الكتابُ قال تعالى: ﴿فَٱسْتَبَقُواْ ٱلصِّرَٰطَ﴾ [يس: ٦٦].

والسنةُ: قال ﷺ: «يُضربُ الصراطُ بين ظَهْرَانَيْ جهنم، فأكون أنا وأمتي أولَ مَنْ يجوزُ»(١)، واتفقت الكلمة عليه في الجملة؛ أي: بقطع النظر عن إبقائِه على ظاهره كما هو مذهب أهل السنة، وصرفِهِ عنه، كما هو مذهب كثيرٍ من المعتزلة؛ فإنهم ذهبوا إلى أن المراد به طريق الجنة وطريق النار.

وقيل: المراد به الأدلة الواضحة. وجبريل في أوله، وميكائيل في وسطه، يسألان الناس عن عُمُرِهم فيما أَفنَوه، وعن شبابهم فيما أبلَوه، وعن علمهم ماذا عملوا به، وفي حافتيه كلاليبُ معلَّقةٌ مأمورةٌ تأخذ مَنْ أُمرت به.

قوله: (فالعِبادُ مُخْتَلِفْ مُرُورُهُم) أي: إذا علمت أن الصراط واجبٌ فاعلمْ أن العباد متفاوت مرورهم عليه في سرعة النجاة وعدمها، فليسوا في المرور عليه على حدٍّ سواءٍ.

وقوله: (فَسَالِمٌ ومُنْتَلِفْ) أي: فمنهم فريقٌ سالمٌ من الوقوع في نار جهنم، ومنهم فريقٌ مُنْتَلِفٌ بالوقوع فيها؛ إما على الدوام والتأبيد كالكفار والمنافقين، وإما إلى مدةٍ يريدها الله تعالى، ثم ينجو كبعض عُصاة المؤمنين ممن قضى الله عليهم بالعذاب، والفريق الأوّل هم السالمون من السيئات، وأهلُ رُجحان الأعمال الصالحة ممَّن خصَّهم الله بسابقة الحسنى، وهؤلاء يجوزون كطرف العين، وبعدهم الذين يجوزون كالبرق الخاطف، وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصفِ، وبعدهم الذين يجوزون كالطير، وبعدهم الذين يجوزون كالجوادِ السابقِ، وبعدهم الذين يجوزون سعْياً ومشياً، وبعدهم الذين يجوزون حَبْواً، وتفاوتهم في المرور بحسب تفاوتهم في الإعراض عن حُرُمَات الله تعالى؛ فمن كان منهم أسرع إعراضاً عما حرَّم الله كان أسرع مروراً في ذلك اليوم، والحكمة في مرورهم على الصراط ظهورُ النُّجاة من النار، وأن يتحسَّرَ الكفارُ بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في المرور.

(١) أخرجه البخاري (٨٠٦)، ومسلم (١٨٢).

وأفاد الشعرانيُّ أنه لا يوصل لها حقيقةً، بل يُوصِل لمَرْجها الذي فيه الدَّرَج الموصل لها، قال: ويُوضع لهم هناك مائدةٌ، قال: ويقوم أحدهم فيتناول مما تدلَّى هناك من ثمار الجنة.

وقد ورد به الكتابُ قال تعالى: ﴿فَٱسْتَبَقُواْ ٱلصِّرَٰطَ﴾ [يس: ٦٦].

والسنةُ: قال ﷺ: «يُضربُ الصراطُ بين ظَهْرَانَيْ جهنم، فأكون أنا وأمتي أولَ مَنْ يجوزُ»(١)، واتفقت الكلمة عليه في الجملة؛ أي: بقطع النظر عن إبقائِه على ظاهره كما هو مذهب أهل السنة، وصرفِهِ عنه، كما هو مذهب كثيرٍ من المعتزلة؛ فإنهم ذهبوا إلى أن المراد به طريق الجنة وطريق النار.

وقيل: المراد به الأدلة الواضحة. وجبريل في أوله، وميكائيل في وسطه، يسألان الناس عن عُمُرِهم فيما أفنوه، وعن شبابهم فيما أبلَوه، وعن علمهم ماذا عملوا به، وفي حافتيه كلاليبُ معلَّقةٌ مأمورةٌ تأخذ مَنْ أُمرت به.

قوله: (فالعِبادُ مُخْتَلِفْ مُرُورُهُم) أي: إذا علمت أن الصراط واجبٌ فاعلمْ أن العباد متفاوت مرورهم عليه في سرعة النجاة وعدمها، فليسوا في المرور عليه على حدِّ سواءٍ.

… الِمٌ من الوقوع في نار جهنم، ومنهم
… بد كالكفار والمنافقين، وإما إلى مدةٍ
… نين ممن قضى الله عليهم بالعذاب،
… ملُ رُجحان الأعمال الصالحة ممَّن
… طرف العين، وبعدهم الذين يجوزون
… ح العاصفِ، وبعدهم الذين يجوزون
… وبعدهم الذين يجوزون سعياً ومشياً،
… ور بحسب تفاوتهم في الإعراض عن
… اضاً عما حرَّم الله كان أسرع مروراً
… ط ظهورُ النُّجاة من النار، وأن يتحسَّرَ

(قوله: وهؤلاء الخ) ظاهر هذا أن الفريق السالم من الوقوع كلهم يمرون كطرف العين وأن بقية الأقسام: من يمر كالبرق الخاطف ومن بعده أقسام للفريق المتلف وهذا بعيد والمصنف في شرحه جعل هذه الأقسام أقساما للمؤمنين المارين على الصراط من غير نظر إلى السلامة وعدمها اهـ. أجهوري

[وجوبُ الإيمانِ بالعرشِ والكُرسيِّ والقلمِ والكاتِبينَ واللَّوحِ]

١٠٧ ـ والعَرْشُ والكُرْسِيُّ ثُمَّ القَلَمُ ... والكَاتِبُونَ اللَّوْحُ كُلٌّ حِكَمُ

قوله: (والعَرْشُ) وهو جسمٌ عظيمٌ نورانيٌّ عُلويٌّ.

قيل: من نور، وقيل: من زَبَرْجَدَة خَضْرَاء، وقيل: من ياقوتة حمراء، والأولى الإمساك عن القطع بتعيين حقيقته؛ لعدم العلم بها، والتحقيق أنه ليس كُرَوِيًّا، بل هو قُبَّةٌ فوق العالَم، ذات أعمدة أربعة تحمله الملائكة؛ في الدنيا أربعةٌ، وفي الآخرة ثمانٍ لزيادة الجلال والعظمة في الآخرة[1]، رؤوسهم عند العرش في السماء السابعة، وأقدامهم في الأرض السُّفلى، وقرونهم كقرون الوَعِل؛ أي: بقر الوحش، ما بين أصل قرن أحدهم إلى مُنتهاه خمسُ مئة عام. وقيل: إنه كُرَوِيٌّ محيطٌ بجميع الأجسام، وهذا خلاف التحقيق.

وقوله: (والكُرْسِيُّ) معطوفٌ على العرش، وهو جسمٌ عظيمٌ نورانيٌّ تحت العرش ملتصقٌ به، فوقَ السماء السابعة، بينه وبينها مسيرة خمس مئةِ عامٍ، كما نُقل عن ابن عباس، والأولى أن نُمسك عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها، وهو غير العرش خلافاً للحسن البصري.

وقوله: (ثُمَّ القَلَمُ) معطوف على الكرسي، وهو جسمٌ عظيمٌ نورانيٌّ خلقه الله، وأمره بكَتْب ما كان، وما يكون إلى يوم القيامة، قيل: هو من اليَرَاع؛ وهو القَصَب؛ والأولى أن نُمسك عن الجزم بتعيين حقيقته.

وقوله: (وَالكَاتِبُونَ) معطوف على القلم، وأقسامهم ثلاثة:

الكاتبونَ على العباد أعمالَهم في الدنيا.

والكاتبونَ من اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكَّلينَ بالتصرّف في العالَم كُلَّ عام.

والكاتبونَ من صحف الملائكة كتاباً يُوضعُ تحت العرش.

وقوله: (اللَّوْحُ) معطوف على ما قبله بتقدير حرف العطف، فهو مرفوعٌ، وليس

---

(١) قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقّة: ١٧].

معمولاً لـ (كاتبين) كما قد يُتوهم؛ لأن الملائكة لم تكتبْ فيه؛ بل القلم يكتب فيه بمجرد القدرة.

وهو جسمٌ نورانيٌّ، كتب فيه القلم بإذن الله ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وهو يكتب فيه الآن على التحقيق من أنه يقبل المحو والتغيير؛ ونُمسك عن الجزم بحقيقته، وفي بعض الآثار: (إن للهِ لوحاً أَحَدُ وجهيه ياقوتةٌ حمراءُ، والوجهُ الثاني زُمُرُّدَةٌ خضراءُ)(١)، كما في «شرح المصنِّف».

وقوله: (كُلٌّ حِكَمُ) أي: كل من هذه المذكورات ذو حِكَمٍ؛ فكل واحد منها لحكمة يعلمها الله سبحانه وتعالى، وإن قَصُرت عقولُنا عن الوقوف عليها، وبعضهم لم يلتزم الحكمة؛ لأنه تعالى يتصرفُ بمايشاء ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، والحكمةُ هي الأمر الصائب، وهو سِرُّ الفعل وفائدته المترتبةُ عليه.

١٠٨ ـ لَا لِاحْتِيَاجٍ وَبِهَا الإيمَانُ ... يَجِبْ عَلَيْكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ

وقوله: (لَا لِاحْتِيَاجٍ) أي: كلٌّ مخلوق لحكمةٍ، لا لاحتياجه تعالى إلى شيءٍ منها، فلم يخلقِ العرش للارتقاء، ولا الكرسيَّ للجلوس، ولا القلم لاستحصال ما غاب عن علمه تعالى، ولا الكاتبين ولا اللوح لضبط ما يُخاف نسيانُه.

وقوله: (وَبِهَا الإِيمانُ يَجِبْ عَلَيْكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ) أي: بهذه المذكورات كغيرها من كلِّ ما ثبت بصحيح الأحاديث كالحُجُب والأنوار، التصديقُ يجب عليك أيُّها الإنسان المكلَّف، فيجب الإيمان بوجودها شرعاً حَسَبما عُلم، تفصيلاً أو إجمالاً، غايةُ الأمر أن الإيمان بها تعبديٌّ.

(١) أخرجه أبو الشيخ في كتاب «العظمة» (٢/ ٤٩٠)، وأورده ابن الجوزي في «الموضوعات» (١/ ١١٨).

[الجنَّةُ والنَّارُ مَوجودتانِ وهما دارَا الخُلودِ]

١٠٩ ـ والنَّارُ حَقٌّ أُوْجِدَتْ كَالجَنَّهْ فَـلا تَـمِـلْ لِـجَـاحِـدٍ ذِيْ جِـنَّـهْ

قوله: (والنَّارُ حَقٌّ أُوْجِدَتْ كَالجَنَّهْ) أي: والنَّارُ التي هي دار العذاب ثابتةٌ بالكتاب والسنة واتفاق علماء الأمة، أوجدها الله تعالى فيما مضى، كالجنة التي هي دار الثواب في كونها حقًّا، وأنها أُوجدت فيما مضى، وردَّ المصنِّف بحقِّيتهما على منكرهما بالمرّة كالفلاسفة، وبإيجادهما فيما مضى على منكر وجودِهما فيما مضى، وأنهما إنما يُوجدان يوم القيامة كأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين(١).

ويدلُّ لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام على ما جاء به القرآن والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالف، فذلك يدلُّ على ثبوت الجنةِ، ولا قائلَ بثبوتها دون النار، فهي ثابتة أيضاً، والآيات صريحةٌ في ذلك.

وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة إلحادٌ في الدين، كما قيل: آدم كان رجلاً في جنة؛ أي: بستان له، على رَبْوَة: أي: محلٍّ مرتفع؛ فعصى ربه فأنزله لبطن الوادي.

ولم يردْ نصٌّ صريحٌ في تعيين مكان الجنة والنار، كما في «شرح المقاصد»، والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش، وأن النار تحت الأرضين السبع، والحق تفويض علم ذلك إلى اللطيف الخبير، كما في «شرح المصنف».

وطبقات النار سَبْعٌ:

أعلاها جهنمُ؛ وهي لمن يُعذب على قدر ذنبه من المؤمنين، وتصير خراباً بخروجهم منها.

---

(١) القائلَين: إن النار والجنة لم توجدَا بعدُ؛ لأنه لا يوجد مَن يدخلهما الآن، وإنما توجدان يوم الجزاء، والدخول إليهما بعد الحساب. انظر «إتحاف المريد» (١٥١).

وأما أهل السنة والجماعة فيقولون بوجودهما من الآن، مستدلِّين بقوله تعالى في حق النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، وفي حق الجنة: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾.

وتحتها لَظَى وهي لليهود، ثم الحُطَمةُ وهي للنصارى، ثم السعيرُ وهي للصابئين وهم فرقة من اليهود، ثم سَقَرُ وهي للمجوس، ثم الجَحِيمُ وهي لعَبَدة الأصنام، ثم الهاويةُ وهي للمنافقين(١).

وذكر ابن العربي أن هذه النار التي في الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غُمست في البحر مرتين، ولولا ذلك لم ينتفعْ أحدٌ بها من حرِّها، وكفى بها زاجراً، وبعد أخذ نار الدنيا منها أُوقد عليها ألف سنةٍ حتى ابيضت، ثم ألف سنةٍ حتى احمرّت، ثم ألف سنةٍ حتى اسودّت، فهي سوداء مُظلمة(٢)، وحرُّها هواءٌ مُحْرِقٌ، ولا جمرَ لها سوى بني آدم والأحجار المتّخذة آلهةً من دون الله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦](٣).

واختُلف في الجنةِ:

هل هي سَبْعُ جناتٍ متجاورةٌ؟ أفضلُها وأوسطُها الفردوس، وهي أعلاها، والمجاورة لا تنافي العلو، وفوقها عرش الرحمن، ومنها تَتَفَجَّر أنهار الجنة، ويليها في الأفضلية جنةُ عَدْن، ثم جنةُ الخلد، ثم جنةُ النعيم، وجنةُ المأوى، ودارُ السلام، ودار الجلال.

والجنان كلُّها متصلةٌ بمقام الوَسِيلة؛ ليتنعم جميع أهل الجنة بمشاهدته ﷺ لظهوره ﷺ لهم منها؛ لأنها تُشرِق على أهل الجنة، كما أن الشمس تُشرق على أهل الدنيا، وهذا ما ذهب إليه ابن عباس.

---

(١) وقد نظمها الشيخ الأمير في «حاشيته على إتحاف المريد» (١٥١) بقوله:

جَهَنَّمُ للعَاصِي لَظَى لِيَهُودِها ... وَحُطْمَةُ دَارٌ للنَّصارى أُولي الغَمَمْ
سَعيرٌ عَذابُ الصَّابئينَ وَدَارُهم ... مجوسٌ لها سَقْرٌ جَحِيمٌ لِذي صَنَمْ
وهَاوِيَةٌ دَارُ النِّفَاقِ - وُقِيْتَهَا - ... وأسألُ رَبَّ العَرشِ أَمناً مِنَ النِّقَمْ

(٢) أخرج الترمذي (٢٥٩١) عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: «أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت، فهي سوداءُ مظلمة».

وأخرج مسلم (٢٨٤٣) عن أبي هريرة (٢٨٤٣) رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: ناركم هذه التي يوقد ابن آدم جزء من سبعين جزءاً من حرِّ جهنم، قالوا: والله إن كانت لكافيةً يا رسول الله؛ قال: فإنها فضلت عليها بتسعة وستين جزءاً كلها مثل حرِّها».

(٣) في (ب): زيادة (﴿عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]).

أو أربعٌ؟ ورجّحه جماعة لقوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرَّحمٰن: ٤٦]؛ جنة النعيم وجنة المأوى، ثم قال: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [الرَّحمٰن: ٦٢] أي: جنة عدن وجنة الفردوس، كما قاله بعض المفسرين، وهذا ما ذهب إليه الجمهور.

أو جنةٌ واحدةٌ، وهذه الأسماء كلها جاريةٌ عليها لتحقق معانيها فيها، إذ يصدق على الجميع جنةُ عَدْنٍ؛ أي: إقامة، وجنةُ المأوى؛ أي: مأوى المؤمنين، وجنةُ الخلد ودارُ السلام؛ لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوفٍ وحُزْنٍ، وجنةُ النعيم؛ لأنها كلَّها مشحونةٌ بأصنافه.

قوله: (فَلَا تَمِلْ لِجَاحِدِ) أي: فلا تُصْغِ لقول منكرٍ لهما بالمرَّة لكفره كالفلاسفة، أو منكرٍ لوجودهما فيما مضى لبدعته كأبي هاشم وعبد الجبار المعتزليين.

وقوله: (ذِيْ جِنَّهْ) أي: صاحب جنونٍ؛ لأن إنكارهما لا يكاد يصدر عن ذي عقلٍ؛ فإنه يُؤدي إلى إحالة ما عُلِمَ من الدين بالضرورة.

١١٠ ـ دَارَا خُلُودٍ لِلسَّعِيْدِ وَالشَّقِيْ مُعَذَّبٌ مُنَعَّمٌ مَهْمَا بَقِيْ

قوله: (دَارَا خُلُودٍ) أي: دارا إقامةٍ مُؤبَّدةٍ، ورد المصنِّف بذلك على الجَهْمية؛ وهم منسوبون لجَهْمٍ(١)، اسم رجلٍ، يقولون بفنائهما وفناء أهلهما، وهم كفارٌ لمخالفتهم للكتاب والسنة.

وقوله: (لِلسَّعِيْدِ وَالشَّقِيْ) أي: فالجنةُ دارُ خلودٍ للسعيد، وهو من مات على الإسلام، وإن تقدَّم منه كُفْرٌ، ودخل في السعيد عُصاة المؤمنين، فدار خلودهم الجنةُ، فلا يخلدون في النار إنْ دخلوها، بل لا يدوم عذابهم فيها مُدَّة بقائهم؛ لأنهم يموتون بعد الدخول بلحظةٍ ما يعلم إلا الله مقدارها، فلا يَحْيَون حتى يخرجوا منها(٢)،

---

(١) جهم بن صفوان، يلقبه البعض بالترمذي، والبعض الآخر بالسمرقندي، من علماء الكلام المسلمين، ولجهم بوصفه من المتكلمين موقف خاص يميزه من غيره، يقول: إن الجنة والنار يَفنيان.

وأتباعه يعرفون بالجهمية نسبة إليه، وظلوا إلى القرن الحادي عشر حول ترمذ، ثم اعتنقوا مذهب الأشاعرة. انظر «دائرة المعارف الإسلامية» (٧/ ١٩٥).

(٢) أخرج مسلم (١٨٥) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يَحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم، أو قال: =

والمراد بموتهم أنهم يَفقِدون إحساس ألم العذاب، لا أنهم يموتون موتاً حقيقيًّا بخروج الروح، وبعضهم اختار أنهم يموتون حقيقةً.

والنار دارُ خلودٍ للشقي: وهو من مات على الكفر، وإن عاش طولَ عمره على الإيمان، ودخل في الشقي: الكافر الجاهل، والمعاند، ومَن بالغ في النظر فلم يصلْ إلى الحق، وترك التقليد الواجب عليه، ولا يدخل فيه أطفال المشركين، بل هم في الجنة على الصحيح من أقوالٍ كثيرةٍ، فمنها أنهم في النار، وقيل: على الأعراف، إلى غير ذلك من الأقوال.

وأما أطفالُ المؤمنين ففي الجنة عند الجمهور، ومقابله أنهم في المشيئة، وأُنكِر ذلك القول، وهذا في غير أولاد الأنبياء، وأما أولاد الأنبياء ففي الجنة إجماعاً.

ولا فرقَ في السعيد والشقي بين الإنس والجنِّ[1]، ويدل على ما ذكر من أن الجنة دار خلود للسعيد، والنار دار خلود للشقي قوله تعالى: ﴿فَمِنۡهُمۡ شَقِيٞ وَسَعِيدٞ..﴾ [هُود: ١٠٥] الآية، والمراد بالسموات والأرض في هذه الآية سقفُ النار وأرضُها، وسقفُ الجنة وأرضُها، لا سماءُ الدنيا وأرضُها لتبدُّلهما.

= بخطاياهم، فأماتهم الله إماتة حتى إذا كانوا فحماً أُذِنَ بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر ضبائرَ، فبُثوا على أنخار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة؛ أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الحبَّة تكون في حميل السيل».

والضبائر: الجماعات.

قال النووي في «شرحه» (٣/ ٣٨): معناه أن المذنبين من المؤمنين يُميتهم الله إماتة بعد أن يُعذبوا المدةَ التي أرادها الله تعالى، وهذه الإماتة حقيقية يذهب معها الإحساس، ويكون عذابهم على قدر ذنوبهم، ثم يميتهم، ثم يَكونون محبوسين في النار من غير إحساسٍ المدة التي قدرها الله تعالى، ثم يخرجون من النار موتَى قد صاروا فَحمى، فيُحمَلون ضبائر ضبائر كما تُحمل الأمتعة ويُلقَون على أنهار الجنة.

(١) خلاف الجن مشهور على القول بعدم تكليفهم قبل سيد الوجود ﷺ، وعلى القول بالتكليف فالنعيم عند الحنفية فيه ثلاثة أقوال، والجمهور وفيهم صاحبا أبي حنيفة أن طائعهم منعم بالجنة، وقد نقل ابن حزم القول بعدم تكليفهم قبل نَبينا عليه الصلاة والسلام، وقال: كانوا متطوعين بالإيمان في شريعة موسى عليه السلام، قال السبكي: (ولا شك أنهم مكلفون في الأمم الماضية كهذه الأمة، إما بسماعهم من الرسول، أو مِن صادق عنه، وكونه إنسيًّا أو جنيًّا لا قاطع به، وظاهر القرآن يَشهد للضحاك، والأكثرون على خلافه).

وقوله: (مُعذَّبٌ مُنَعَّمٌ) أي: فداخل النار مُعذَّبٌ فيها بأنواع العذاب: كالزمهرير والحيات والعقارب وغير ذلك.

وداخل الجنة مُنَعَّمٌ فيها بأنواع النعيم: وأعلاه رؤية وجه الله الكريم.

وقوله: (مَهْمَا بَقِيْ) أي: مدة بقاء كل من الفريقين في إحدى الدارين.

وما يُقال: يتمرّن أهل النار بالعذاب، حتى لو ألقوا في الجنة لتألموا.. مدسوسٌ على القوم كيف وقد قال تعالى: ﴿فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: ٣٠]؟.

فائدةٌ: الناسُ يكونون في الموقف على حالتهم التي ماتوا عليها، ثم يدخل المؤمنون الجنة جُرْداً مُرْداً أبناءَ ثلاث وثلاثين سنةً، طولُ كلِّ واحدٍ منهم ستون ذراعاً، وعَرضه سبعة أذرعٍ، ثم لا يزيدون ولا ينقصون[(١)].

وأما أجسامُ الكفار فمختلفة المقادير، حتى ورد أن ضِرْسَ الكافر في النار مثل أُحُدٍ[(٢)]، وفَخِذُه مثل وَرِقَانٍ؛ وهما جبلان بالمدينة، كما في «شرح المصنِّف».

[وجوبُ الإيمانِ بِحَوضِ النبيِّ ﷺ]

١١١ - إِيْمانُنا بِحَوْضِ خَيْرِ الرُّسْلِ ... حَتْمٌ كَمَا قَدْ جَاءَنَا فِيْ النَّقْلِ

قوله: (إِيْمانُنا بِحَوْضِ خَيْرِ الرُّسْلِ حَتْمٌ) أي: تصديقنا بالحوض الذي يعطاه في الآخرة أفضل المرسلين؛ وهو نبيُّنا محمد ﷺ واجبٌ، لكن لا يكفر من أنكره، وإنما يفسق، وقد نفته المعتزلة، ولذلك أشار المصنف للردِّ عليهم بما ذكر.

---

(١) أخرج أحمد (٣/ ٢٩٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يدخل أهل الجنة جُرداً مرداً بيضاً جعداً مكحلين أبناء ثلاث وثلاثين، على خَلق آدم ستون ذراعاً في عرض سبع أذرع».

(٢) أخرجه مسلم (٢٨٥١) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ضِرس الكافر أو ناب الكافر مثل أحد، وغِلَظ جلده مسيرة ثلاث».

وأخرج أحمد (٨٣٤٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ضرس الكافر يوم القيامة مثلُ أحد، وعرض جلده سبعون ذراعاً، وفخذه مثل ورقان، ومقعدُه من النار مثل ما بيني وبين الربذة».

وهو جسمٌ مخصوصٌ كبيرٌ متّسعُ الجوانبِ يكون على الأرض المُبدَّلة؛ وهي الأرض البيضاء كالفِضَّة، مَنْ شرب منه لا يَظْمَأُ أبداً، تَرِدُهُ هذه الأمة، وقد ورد أن لكل نبيٍّ حوضاً تردُهُ أمته، فعن الحسن مرفوعاً: «إن لكل نبيٍّ حوضاً، وهو قائم على حوضه، وبيده عصاً يدعو مَنْ عرف من أمته، ألَا وإنهم يتباهَون أيُّهم أكثر تَبَعاً، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تَبَعاً»[1].

وفي أثرٍ: أن حوضه ﷺ أعرضُ الحِيضان وأكثرُها وارداً، وتخصيصُ حوض نبينا بالذكر؛ لوروده بالأحاديث البالغة مبلغَ التواتر[2]، بخلاف غيره؛ لوروده بالآحاد.

وقوله: (كَمَا قَدْ جَاءَنَا فِي النَّقْلِ) أي: للنصِّ الذي قد ورد إلينا في المنقول عنه ﷺ؛ ففي «الصحيحين» من حديث عبد الله بن عَمرو بن العاص رضي الله عنهما: «حوضي مسيرةُ شهرٍ، وزواياه سواءٌ، ماؤه أبيضُ من اللبن، وريحُه أطيبُ من المسك، وكِيزانُه أكثرُ من نجوم السماء، مَنْ شرب منه فلا يظمأُ أبداً»[3]، وقد ورد تحديده بجهاتٍ مختلفةٍ، ففي روايةٍ لأحمد: «إن الحوض كما بين عَدَن وعَمّان»[4]، وذلك نحو شهرٍ.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٤٤٣) عن سمرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لكل نبي حوضاً، وإنهم يَتباهون أيهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة».
وقال: هذا حديث غريب، وقد روى الأشعث بن عبد الملك هذا الحديث عن الحسن، عن النبي ﷺ مرسلاً، ولم يذكر فيه عن سمرة، وهو أصح. انتهى.
وأخرجه ابن أبي الدنيا عن الحسن مرسلاً كما في «النهاية» لابن كثير (١/ ٣٧١).
وقال الحافظ في «فتح الباري» (١١/ ٤٧٤): قلتُ: والمرسل أخرجه بن أبي الدنيا بسند صحيح عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لكل نبي حوضاً، وهو قائم على حوضه بيده عصاً يدعو مَن عَرف من أمته، إلا أنهم يَتباهون أيهم أكثر تبعاً، وإني لأرجو أن أكونَ أكثرَهم تبعاً». انتهى.

(٢) قال الإمام الحافظ العراقي في «فتح المغيث» (٤/ ٢٢): (حديث الشفاعة والحوض عدد رواتهما من الصحابة زاد على الأربعين).

(٣) أخرجه البخاري (٦٥٧٩)، ومسلم (٢٢٩٢).

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (١٠/ ٣٠٢) (٦١٦٢).

وفي رواية «الصحيحين»: «ما بين صنعاءَ والمدينةِ»[١]، وذلك نحو شهرين.

وفي رواية: «ما بين مكةَ وأَيْلَةَ»[٢]، وذلك نحو شهرٍ كالأُولى.

وفي روايةٍ لابن ماجه: «ما بين المدينةِ إلى بيتِ المقدسِ»[٣]، وهو كالذي قبله، فقد تحدَّث المصطفى بحديث الحوض مراتٍ، وذكر فيه تلك الألفاظ المختلفة، فكان يُخاطب كل قومٍ بالجهة التي يعرفونها، ولا تَنافِيَ من حيث تقدير المسافة بنحو شهرٍ في بعض الروايات، وبنحو شهرين في بعض آخر؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى تفضَّل عليه باتساعه شيئاً فشيئاً، فأخبر ﷺ بالمسافة القصيرة أولاً، ثم أخبر بالمسافة الطويلة، والاعتمادُ على ما يدل على أطولها[٤] مسافةً، كما أشار إليه النووي، وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفةِ نبينا ﷺ: «له حوضٌ أبعدُ من مكةَ إلى مطلع الشمس، فيه آنيةٌ مثلُ عدد نجوم السماء، وله لونُ كلِّ شرابِ الجنة وطَعْمُ كلِّ ثمارها»، وقوله في هذه الرواية: «مثلُ عدد نجوم السماء»، لا ينافي قوله: في الرواية السابقة: «أكثرُ من نجوم السماء»؛ لاحتمال أنه أخبر أولاً بأنها مثل، ثم أخبر ثانياً بأنها أكثر، ومعنى كونه له لون كل شراب الجنة: أن بعضَه لونُه أحمر، وبعضَه[٥] لونه أبيض وهكذا، فلا يَرِد أن فيه الجمعَ بين الأضداد، وهو ممتنعٌ، ومعنى كونه له طعمُ كلِّ ثمارها: أن له طعم الخَوخ والمَوز والمِشْمِش وغيرها، فمن يشرب منه يجد طعم ثمار الجنة.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٩١)، ومسلم (٢٢٩٨).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (١١/٤٥٨).

(٣) أخرج ابن ماجه (٤٣٠١) عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن لي حوضاً ما بين الكعبة وبيت المقدس، أبيضَ مثل اللبن، آنيتُه عدد النجوم، وإني لأكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة»، فالمذكور في الحديث الكعبة بدل المدينة.

وأخرج ابن ماجه أيضاً (٤٧٤٥) عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أمامكم حوضاً، ما بين ناحيتيه كما بين جرباء وأذرح».

(٤) قوله: (والاعتماد على ما يدل على أطولها) أي: على الحديث الدالِّ على أطول تلك النواحي مسافةً، وهو أن الحوض بين صنعاء والمدينة. انتهى أجهوري.

(٥) في (أ): (وبعض) في الموضعين.

واختُلف في محلِّه:

فقيل: قبل الصراط، وهو قول الجمهور وصحّحه بعضهم؛ لأن الناس يخرجون من قبورهم عِطاشاً فيردون الحوض للشرب منه.

وقيل: بعده وصحّحه بعضهم؛ لأنه يَنْصَبُّ فيه الماء من الكَوْثر؛ وهو النَّهر الذي في داخل الجنة، فيكون الحوض بعد الصراط بجانب الجنة، ولو كان قبله لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصبُّ فيه من الكوثر، وأورد عليه أن الحوض إذا كان عند الجنة لم يُحتَجْ للشرب منه، وأجيب بأنهم يُحبَسون هناك لأجل المظالم التي بينهم حتى يتحلَّلوا منها، وهو المسمَّى بموقف القصاص.

وقيل: له ﷺ حوضان:

حوضٌ قبل الصراط، وحوضٌ بعده وصححه القُرْطُبي، وهذا كله لا يجب اعتقاده، وإنما يجب اعتقاد أنه ﷺ له حوضٌ، ولا يضرُّ الجهلُ بكونه قبل الصراط أو بعده.

١١٢ ـ يَنالُ شُرْباً مِنْهُ أَقْوامٌ وَفَوْا بِعَهْدِهِمْ وَقُلْ: يُذَادُ مَنْ طَغَوْا

قوله: (يَنالُ شُرْباً مِنْهُ أَقْوامٌ) أي: يتعاطى الشربَ من ذلك الحوض أقوام، والمراد بهم ما يشمَل الذكور والإناث، وأحوالهم في الشرب مختلفةٌ:

فمنهم مَن يَشرَبُ لدَفع العَطَشِ، ومنهم من يشرب للتلذذِ، ومنهم من يشرب لتعجيل المَسَرَّةِ، وأطفال المسلمين ذكورُهم وإناثُهم حولَ الحوض وعليهم أَقْبِية الدِيباج، ومناديلُ من نورٍ، وبأيديهم أباريقُ الفضة وأقداح الذهب، يَسقون آباءَهم وأمهاتِهم، إلَّا مَن سَخِطَ في فَقدِهم فلا يؤذن لهم أن يَسقُوه.

وقوله: (وَفَوْا بِعَهْدِهِمْ) وصفٌ لأقوامٍ؛ أي: وَفَوُا اللهَ تعالى بعهدهم؛ وهو الميثاق الذي أخذه عليهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] أي: أنت ربُّنا، وأولُ مَنْ قال: بلى: النبيُّ ﷺ. ومعنى وفائهم بعهدهم: أنهم لم يغيِّروه ولم يبدِّلوه حتى ماتوا، وهذا الوصف وإن شَمِل جميعَ مؤمني الأمم السابقة لكنه خلاف ظاهر الأحاديث؛ من أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة؛ لأنَّ كلَّ أمةٍ إنما ترد حوض نبيها.

قوله: (وَقُلْ: يُذَادُ مَنْ طَغَوْا) أي: وقُلْ قولاً باطنيًّا؛ وهو الاعتقاد: يُطرد عنه أقوامٌ ظلموا أنفسهم بأن غيَّروا وبدَّلوا عهدهم الذي أخذه الله عليهم، فالمرتدُّ من المطرودين، ومَن أحدث في الدين ما لا يرضاه الله تعالى، ومَن خالف جماعة المسلمين؛ كالخوارجِ والروافضِ والمعتزلةِ على اختلاف فِرَقهم، والظَلَمةُ الجائرون، والمعلِنُ بالكبائر المُستخِفُّ بالمعاصي، وأهلُ الزيغِ والبدع، لكن المبدِّل بالارتداد مُخلَّدٌ في النار، والمُبدِّل بالمعاصي في المشيئة، فإن شاء الله عفا عنه، وإن شاء عاقبه.

وظاهرُ ذلك أن جميعَ مَنْ ذُكِر لا يشرَب منه أبداً، والذي عليه المحققون أن المطرودين عن الحوض قسمان:

قسمٌ يُطرَد حِرْماناً؛ وهم الكفار فلا يَشرَبون منه أبداً، وقسمٌ يُطرَد عُقُوبَةً له ثم يَشرَبُ؛ وهم عُصاة المؤمنين، فيَشرَبون قبل دخولهم النار على الصحيح.

[وجوبُ الإيمانِ بشفاعةِ النبيِّ ﷺ]

١١٣ ـ وَوَاجِبٌ شَفَاعَةُ الْمُشَفَّعِ ... مُحَمَّدٍ مُقَدَّماً لا تَمْنَعِ

قوله: (وَوَاجِبٌ شَفَاعَةُ الْمُشَفَّعِ) أي: وواجبٌ سمعاً عند أهل الحق[1]، شفاعةُ المشفَّع، بفتح الفاء؛ وهو الذي تُقبل شفاعته، وأما بكسرها فهو الذي يَقبلُ شفاعة غيره.

والشفاعةُ لغةً: الوسيلة والطلب. وعرفاً: سؤال الخير من الغير للغير.

وشفاعةُ المولى[2]: عبارةٌ عن عفوه؛ فإنه تعالى يشفع فيمن قال: لا إله إلا الله، وأثبت الرسالة للرسول الذي أُرسلَ إليه، ولم يعملْ خيراً قطُّ، فيتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحدٍ.

---

(١) في (ب) و(ج): زيادة (لكنه جائزٌ عقلاً).

(٢) قوله: (وشفاعة المولى) محلُّ هذه العبارة عند قول المصنف:

(وغيرُه من مرتضى الأخيار ... يشفع)

فإن الشارح عبد السلام ذكر أن الغير يشمل المولى سبحانه وتعالى، وفسرت هناك شفاعة المولى بعفوه، وأما الشفاعة المذكورة هنا فهي شفاعة النبي ﷺ. انتهى أجهوري.

وقوله: (مُحمَّدٍ) بدل من المشفَّع، دفع به إبهامه.

وقوله: (مُقدَّماً) أي: حال كونه مقدَّماً على غيره من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقرَّبين، فهو الذي يفتح باب الشفاعة لغيره، كما قاله ابن العربي، وفي «الصحيحين»: «أنا أوَّلُ شافعٍ، وأوَّلُ مُشفَّعٍ»(١).

وفي كلام المصنف إشارةٌ إلى واجباتٍ ثلاثة:

فالأولُ: كونه ﷺ شافعاً.

والثاني: كونه مُشفَّعاً؛ أي: مقبول الشفاعة.

والثالثُ: كونه مُقدَّماً على غيره؛ فإنه حين يشتدُّ الهولُ، ويتمنى الناس الانصراف، ولو للنار، يُلْهَمُون أن الأنبياء هم الواسطة بين الله وخلقه، فيَذْهَبون إلى آدم، فيقولون له: أنت أبو البشر اشفعْ لنا، فيقول: لستُ لها لستُ لها، نفسي نفسي، لا أسأَلُ اليوم غيرَها، ويعتذر بالأكل من الشجرة، فيذهبون إلى نوحٍ، ويسألونه الشفاعةَ، فيعتذرُ لهم؛ وهكذا، وبين كل نبيٍّ ونبيٍّ ألفُ سنةٍ؛ فلمَّا يذهبون إلى سيدنا محمد ويسألونه الشفاعة، يقول: «أنا لها، أمتي أمتي؛ فيسجدُ تحت العرشِ، فيُنادى من قِبَل الله: يا محمدُ؛ ارفَع رأسك، واشفَعْ تُشفَّعْ»(٢)؛ فيرفعُ رأسه ويشفع في فصل القضاء؛ وحينئذٍ ينفتح باب الشفاعة لغيره؛ وهذه هي الشفاعة العُظمى، وهي مُختصةٌ به ﷺ قطعاً، وهي أولُ المقام المحمود المذكور في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩]؛ أي: يحمدك فيه الأوَّلون والآخرون، وآخره استقرار أهلِ الجنة في الجنة وأهلِ النار في النار.

[أنواعُ الشَّفاعاتِ]

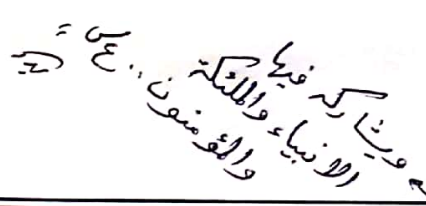
وله ﷺ شفاعاتٌ أُخَرُ:

منها شفاعتُهُ في إدخال قومٍ الجنة بغير حسابٍ.

ومنها شفاعتُهُ في عدم دخول النار لقومٍ استحقُّوا دخولَها.

(١) أخرجه الترمذي (٣٦١٦)، وابن ماجه (٤٣٠٨). والذي في «الصحيحين» ما أتى به المصنف رحمه الله بعد أسطر.

(٢) أخرجه البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤).



ومنها شفاعتُهُ في إخراج الموحِّدين من النار.

ومنها شفاعتُهُ في زيادة الدرجات في الجنة لأهلِها.

ومنها غيرُ ذلك كما ذكره السيوطيُّ وغيره.

قوله: (لا تَمْنَعِ) أي: لا تعتقدِ امتناعَ شفاعته ﷺ في أهل الكبائر وغيرهم، لا قبل دخولهم النار ولا بعده، وقصدُ المصنف بذلك الردَّ على المعتزلة، ومن وافقهم في إنكارهم شفاعته ﷺ فيمن استحقَّ النار ألا يدخلَها، وفيمن دخلها أن يخرجَ منها. وأما الشفاعةُ العظمى فلا يُنكرونها، وكذا الشفاعةُ في زيادة الدرجات، وحديث: «لا تنالُ شفاعتي أهلَ الكبائر من أمتي» موضوعٌ باتفاقٍ، وبتقدير صحته فهو محمولٌ على من ارتدَّ منهم[1].

١١٤ ـ وغَيْرُهُ مِنْ مُرْتَضَى الأَخْيارِ   يَشْفَعْ كَمَا قَدْ جاءَ فِي الأَخْبَارِ

قوله: (وغَيْرُهُ مِنْ مُرْتَضَى الأَخْيارِ يَشْفَعْ) بسكون العين للوزن؛ أي: وغيره ﷺ ممن ارتضاهُ الله تعالى من الأخيار؛ كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والعلماء العاملين والأولياء يشفعُ في أرباب الكبائر على قدر مقامه عند الله تعالى، وشفاعةُ الملائكة على الترتيب؛ فأوّلهم في الشفاعة جبريلُ، وآخرهم فيها التسعة عشر التي على النار.

وقوله: (كَمَا قَدْ جاءَ في الأَخْبَارِ) أي: للنصِّ الذي قد جاء في الأخبار الدالَّةِ على ذلك، كما أجمعَ عليه أهل السنة، ولا يشفعُ أحدٌ ممن ذُكر إلا بعد انتهاء مُدَّة المؤاخذة.

فإن قيل: لا فائدةَ في الشفاعة حينئذٍ. أجيب بأن فائدتها إظهارُ مزية الشافع على غيره، على أنه لولا الشفاعة لجوَّزنا البقاء وعدمه بحسب الظاهر لنا، وبالجملة فذلك من باب القضاء المعلَّق.

---

(١) رحمة الله تعالى في قوله: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، هذا الاختصاص واقع بعد دخول الدارَين، فيختص برحمته المؤمنين، ويختص بغضبه الكافرين، أما قبل ذلك ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

[غُفرانُ الذُّنوبِ]

١١٥ ـ إِذْ جائِزٌ غُفْرانُ غَيْرِ الكُفْرِ ... فَـلَا نُـكَـفِّـرْ مُـؤْمِـنـاً بِـالـوِزْرِ

قوله: (إِذْ جائِزٌ غُفْرانُ غَيْرِ الكُفْرِ) هذا تعليلٌ للشفاعة، فكأنه قال: لأنه يجوز عقلاً وسمعاً غفرانُ غير الكفر من الذنوب بلا شفاعةٍ، فبالشفاعة أولى، وأما غفران الكفر فهو، وإن جاز عقلاً، ممتنعٌ سمعاً؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّسَاء: ٤٨]، وعُلم مما تقرَّر أن المراد بالجواز في كلام المصنف الجوازُ العقلي والسمعي معاً، ولذلك قيَّد بغير الكفر؛ لأن غفران الكفر ممتنعٌ سمعاً، وإن جاز عقلاً.

والحكمةُ في غفران الذنوب دون الكفر أنها لا تنفك عن خوفِ عقابٍ ورجاءِ عفوٍ ورحمةٍ بخلاف الكفر، وذلك أن صاحبَ الذنوب مُسلمٌ يعتقد نقص نفسه، فيخاف العقاب، ويرجو العفو والرحمة، بخلافِ صاحبِ الكفر فإنه لا يعتقد نقص نفسه، فلا يخاف العقاب، ولا يرجو العفو والرحمة.

ولا يخفى أن هذا التعليل الذي ذكره المصنِّف فيه قُصورٌ؛ لأنَّ الشفاعة شاملةٌ للشفاعة في فصل القضاء[1]، وللشفاعة في غفران الذنوب، وهذا التعليل خاص بالشفاعة في غفران الذنوب، فتأمَّلْهُ.

قوله: (فَلَا نُكَفِّرْ مُؤْمِناً بِالوِزْرِ) مُفرَّعٌ على ما ذُكر؛ أي: فلا نكفر، بالنون؛ أي: معاشر أهل السنة، أو بالتاء؛ أي: أيها المخاطَب أحداً من المؤمنين بارتكاب الذنب صغيرةً كان الذنبُ أو كبيرةً، عالماً كان مرتكبُه أو جاهلاً، بشرط ألا يكون ذلك الذنب من المكفِّرات كإنكاره علمه تعالى بالجزئيات، وإلا كفر مرتكبه قطعاً، وبشرط ألا يكون مُستحِلًّا له[2]؛ وهو معلومٌ من الدين بالضرورة كالزنا، وإلا كفر باستحلاله لذلك[3].

---

(١) حديث الشفاعة طويل أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء (٤٧١٢)، ومسلم في كتاب الأنبياء (١٩٣).

(٢) لأن ارتكاب الكبائر، إن كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً؛ لكونه علامة تكذيب. انظر «شرح العقائد النسفية» (١٧٣).

(٣) قال العلامة ابن عابدين في «حاشيته» (٥/ ١١): (وأنت خبير بأن الصحيح في المعتزلة والرافضة =

وخالفت الخوارجُ فكفَّروا مرتكب الذنوب، وجعلوا جميع الذنوب كبائر، كما سيأتي، ولم يُكفَّروا بتكفيرِ مرتكبِ الذنوب، مع أن مَنْ كفَّر مؤمناً كَفَر؛ لأنهم قالوا ذلك بتأويلٍ واجتهادٍ.

وأما المعتزلةُ فأخرجوا مرتكبَ الكبيرة من الإيمان، ولم يُدخلوه في الكفر إلا بالاستحلال، فجعلوه منزلةً بين المنزلتين، فمرتكبُ الكبيرة مُخلَّدٌ عند الفريقين في النار، ويُعذَّب عند الخوارج عذاب الكفار، وعند المعتزلة عذاب الفُسَّاق.

١١٦ ـ وَمَنْ يَمُتْ ولَمْ يَتُبْ مِنْ ذَنْبِهِ فَـأَمْـرُهُ مُـفَـوَّضٌ لِـرَبِّـهِ

قوله: (وَمَنْ) اسمُ شرطٍ جازم مبتدأٌ.

و(يَمُتْ) فعلُ الشرط مجزومٌ بالسكون، وجملةُ فعل الشرط في محل رفع خبر المبتدأ على الراجح.

و(لَمْ يَتُبْ مِنْ ذَنْبِهِ) جملةٌ حاليةٌ مرتبطةٌ بالواو.

وجملة (فَأَمْرُهُ مُفَوَّضٌ لِرَبِّهِ) في محل جزمِ جوابِ الشرط؛ أي: ومن يمت بعد أن ارتكب ذنباً من الكبائر غير المكفرة بلا استحلالٍ، والحال أنه لم يتبْ من ذنبه إلى الله تعالى، فأمره وشأنه مُفوَّضٌ وموكولٌ إلى ربِّه، فلا نقطع بالعفو عنه؛ لئلا تكونَ الذنوبُ في حكم المباحة، ولا بالعقوبة؛ لأنه تعالى يجوزُ عليه أن يغفر ما عدا الكفرَ؛ وعلى تقدير وقوع العقاب نقطع له بعدم الخلود في النار، كما أشار إليه بقوله الآتي: (ثم الخلود مُجتنب)، وهذا هو مذهبُ أهل الحقِّ، واستدلوا عليه بالآيات والأحاديث الدالَّةِ على أن المؤمنين يدخلون الجنة البتَّة.

كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧].

وقولِهِ عليه الصلاة والسلام: «مَنْ قال: لا إله إلا الله دخلَ الجنةَ»[1]، ولا يصحُّ أنه يدخل الجنة ثم يدخل النار؛ لأن مَنْ دخل الجنة لا يخرج منها، قال تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]، فتعين أن يكون دخوله الجنة بدون دخول النار بالمرة،

= وغيرهم من المبتدعة أنه لا يحكم بكفرهم وإن سبُّوا الصحابة أو استحلوا قَتلنا بشبهة دليل، كالخوارج الذين استحلوا قتل الصحابة).

(١) أخرجه البخاري (١٢٣٧)، ومسلم (٩٤).

وهذا هو العفو التامُّ، أو بعد دخول النار بقَدْرِ ذنبه، وهذا هو عدم الخلود في النار[1].

١١٧ ـ وَوَاجِبٌ تَعْذِيْبُ بَعْضٍ ارْتَكَبْ كَبِيْرَةً ثُمَّ الخُلُوْدُ مُجْتَنَبْ

قوله: (وَوَاجِبٌ تَعْذِيْبُ بَعْضٍ ارْتَكَبْ، كَبِيْرَةً) (واجب) خبرٌ مقدَّمٌ، و(تعذيب) مبتدأٌ مؤخَّرٌ؛ أي: وتعذيبُ بعضٍ غيرِ معينٍ من عُصاة هذه الأمة ارتكب كبيرةً من غير تأويلٍ يُعذر به ومات بلا توبةٍ، واجبٌ؛ أي: ثابت وواقع شرعاً، بخلاف مَن ارتكب صغيرةً أو ارتكب كبيرةً بتأويل، كما يقع من البُغاة المُتأوِّلين، أو ارتكبها من غير تأويل، لكن مات بعد التوبة.

وهل المراد بهذه الأمة:

أمةُ الدَّعوةِ: فتشمل الكفار، فيجوز أن يكون البعضُ المعذَّب على الكبائر غيرَ الكفر بعضَ الكفار؛ وعلى هذا يجوز طلب المغفرة لجميع المسلمين.

أو أمةُ الإجابةِ: فلا تشمل الكفار، فلا يجوز أن يكون البعضُ المعذَّب على الكبائر بعضَ الكفار، بل لا بد أن يكون من المسلمين؟

قولان: جرى الشيخ عبد السلام على الأوَّل، والمعتمد الثاني، والمراد بالبعض المذكور طائفةٌ، ولو واحداً من كلِّ صنفٍ من العصاة، كالزُّناة وقَتَلَة النفس وشَرَبَة الخمر وهكذا، فلا بدَّ من نفوذ الوعيد في طائفةٍ من كلِّ صنفٍ أقلُّها واحد.

لكن هذه المسألة مبنيةٌ على طريقة الماتريدية من أنه لا يجوز تخلُّف الوعيد.

---

(١) قال ابن عابدين في «حاشيته» (٢/ ٢٥٣): (ذكر الأجهوري: قال في العارضة: من غرق في قطع الطريق فهو شهيد، وعليه إثم معصيته، وكل من مات بسبب معصية فليس بشهيد، وإن مات في معصية بسبب من أسباب الشهادة، فله أجر شهادته، وعليه إثم معصيته، وكذلك لو قاتل على فرس مغصوب، أو كان قوم في معصية، فوقع عليهم البيت فلهم الشهادة، وعليهم إثم المعصية. انتهى.
ثم نقل عن بعض شيوخه أنه يؤخذ منه أن من شرق بالخمر فمات فهو شهيد؛ لأنه مات في مَعصية لا بسببها، ثم نظر فيه؛ لأنه مات بسببها؛ لأن الشرقة بالخمر معصية؛ لأنها شربٌ خاص. قال: ويتردد النظر فيمن ماتت بالولادة من الزنا في أن سبب السبب هل يكون بمنزلة السبب، فلا تكون شهيدةً أم لا؟ والظاهر الأول. انتهى. وجزم الرملي الشافعي بالثاني، وقال: أي فرق بينها وبين مَن ركب البحر لمعصية أو سافر آبقاً أو ناشزة؟ بخلاف ما إذا ركب البحر في وقت لا تَسير فيه السفن، أو تسببت امرأة في إلقاء حملها لِلعصيان بالسبب. انتهى ملخصاً).

وأما على طريقة الأشاعرة من أنه يجوز تخلُّف الوعيد؛ لأنه على تقدير المشيئة، كما هو عادة الكريم، فإنه إذا قال: إذا فعل زيدٌ كذا أُعاقبه.. كان المرادُ أعاقبه إن شئت، فلا يجب تعذيبُ بعض العُصاة؛ لجواز تخلُّف الوعيد، نعم قد ورد تعذيبُ بعض الموحِّدين، والشفاعةُ فيهم، لكن لا يعمُّ الأنواعَ كلَّها.

قوله: (ثُمَّ الخُلُوْدُ مُجْتَنَبْ) أي: ثم خلود من أراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين مُجْتَنَبٌ وقوعُه، فلا نقول به.

والحاصلُ أن الناس على قسمين: مؤمنٌ، وكافرٌ؛ فالكافر مُخلَّدٌ في النار إجماعاً، والمؤمن على قسمين: طائعٌ وعاصٍ؛ فالطائع في الجنة إجماعاً، والعاصي على قسمين: تائبٌ، وغيرُ تائبٍ؛ فالتائب في الجنة إجماعاً، وغير التائب في المشيئة، وعلى تقدير عذابِهِ لا يُخلَّد في النار.

[الشهداءُ ومَراتبُهُم]

١١٨ ـ وَصِفْ شَهِيْدَ الحَرْبِ بالحَيَاةِ وَرِزْقُهُ مِنْ مُشْتَهَى الجَنَّاتِ

قوله: (وَصِفْ شَهِيْدَ الحَرْبِ بالحَيَاةِ) أي: اعتقدْ وجوباً اتصافَ شهيد الحرب بالحياة الكاملة، وإن كان كيفيتها غيرَ معلومةٍ لنا، والموتى وإن كانوا كلُّهم أحياء لاتصال أرواحهم بأجسامهم، لكن الشهداء أكملُ حياةً من غيرهم، والأنبياء أكملُ حياةً من الشهداء، وهي ثابتة للذات والروح جميعاً، فهي حياةٌ حقيقةٌ[1]، ولا يلزم من كونها حقيقةً[2] أن تكون الأبدان معها، كما كانت في الدنيا من الاحتياج للطعام والشراب وغيرهما، من صفات الأجسام التي نشاهدها في الدنيا، بل يكون لها حكمٌ آخر، فأكلهم وشربهم للتلذذ لا للاحتياج.

فإن قيل: كيف تُعقَلُ حياتُهم مع ما ورد من أن أرواحهم في حواصل طيورٍ خُضرٍ[3]؟

(١) في (أ) و(ج): (حقيقية) بدل (حقيقة).

(٢) في (أ) و(ج): (حقيقية) بدل (حقيقة).

(٣) هو قطعة من حديث طويل أخرجه مسلم (١٨٨٧) في باب أرواح الشهداء بلفظ: «.... أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت...».

أُجيب بأن أرواحهم متصلةٌ بأجسامهم اتصالاً قويًّا، وإن كان مقرُّها حواصلَ الطيور، على أنها أمورٌ خارقةٌ للعادة، فلا يُقاس عليها غيرها.

وقوله: (وَرَزْقُهُ) بفتح الراء: مصدرٌ مضافٌ لمفعوله بعد حذف الفاعل؛ أي: رَزْق الله إياه؛ أي: شهيدَ الحرب.

وقوله: (مِنْ مُشْتَهى الجَنَّاتِ) أي: من محبوب نعيم الجنات من مأكولٍ ومشروبٍ وملبوسٍ وغيرها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، ولا يرد على كونهم مرزوقين متنعِّمين ما ورد من أن أرواحهم في حواصل طيور خُضْرٍ، كما مرّ، مع أن في هذا ضرراً عليهم وحبساً لهم؛ لأن أجواف الطيور شفافة لا تحجُبُها، فلا تتضرَّرُ بها، أو أنه كنايةٌ عن سرعة قطع المسافة البعيدة كالطير[1].

والمراد بشهيد الحرب شهيدُ الدنيا والآخرة، وهو الذي قاتل لإعلاء كلمة الله تعالى؛ بخلاف شهيد الدنيا، وهو الذي قاتل لأجل الغنيمة، فإنه ليس له الثواب الكامل، وإن جرت عليه أحكام الشهداء في الدنيا، وأما شهيد الآخرة فقط كالمطعون والمبطون ونحوهما.. فهو كالأوَّل في الثواب، لكنه دونه في الحياة والرِّزْق، ولا تجري عليه أحكام الشهداء في الدنيا؛ فإنه يُغسل ويُصلى عليه، فظهر أن الشهداء ثلاثة:

شهيدُ الدنيا والآخرة.

وشهيدُ الدنيا فقط.

وشهيدُ الآخرة فقط.

والأولُ هو المراد هنا، خلافاً لما وقع في كلام الشارح في آخر عبارته، من أن المراد الأولان؛ فإنه خلاف ما صرَّح به أولاً من التخصيص بالأول، وهو الموافق للنصوص. وسُمِّي شهيداً؛ لأن الله وملائكته يشهدون له بالجنة، فهو فعيل بمعنى مفعول؛ ولأنَّ روحه شهدت دار السلام، فهو أيضاً فعيل بمعنى فاعل، بخلاف غيره، فإنه لا يشهدها إلا يوم القيامة.

---

(١) لا أن أرواحهم لها أجنحة، أو أنها تعمر أجساماً أخر فتُديرها؛ لئلا يلزم التناسخ. «إتحاف المريد» (١٥٥).

واستُشكلَ بأن أرواح المسلمين تدخل الجنة الآن، كما دلَّتْ عليه الأحاديث، وأُجيب بأن غير الشهيد، وإنْ دخلت روحُه الجنةَ لا يكون كالشهيد في الحياة والرزق، بل لا يأكل فيها ولا يتمتع، كما قاله النسفيُّ.

[الرِّزقُ]

١١٩ ـ والرِّزْقُ عِنْدَ القَوْمِ ما بِهِ انْتُفِعْ وقِيْلَ: لَا بَلْ مَا مُلِكْ، ومَا اتُّبِعْ

قوله: (والرِّزْقُ عِنْدَ القَوْمِ ما بِهِ انْتُفِعْ) أي: والرِّزق بكسر الراء؛ بمعنى الشيء المرزوق عند أهل السنة، ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفَع به بالفعل، ولا يَرِدُ قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البَقَرَة: ٣]؛ فإنه يقتضي أنه لا يعتبر في الرزق الانتفاع بالفعل؛ لأن المراد به المعنى اللغوي؛ فالمعنى: ومما أعطيناهم ينفقون[1]، أو المراد به ما هُيِّئ لكونه رزقاً، ودخل في الرزق على هذا التعريف رزق الإنسان والدوابّ وغيرهما، وشمِل المأكولَ وغيرَه ممَّا انتُفع به؛ وخرج ما لم يُنتفعْ به بالفعل؛ فمن مَلَك شيئاً وتمكن من الانتفاع به، ولم ينتفعْ به بالفعل، فليس ذلك الشيء رزقاً له[2]، وإنما يكون رزقاً لمن ينتفع به بالفعل.

وبهذا ظهر قول أكابر أهل السنة: إن كلَّ أحدٍ يستوفي رزقَه، وإنه لا يأكلُ أحدٌ رزق غيره، ولا يأكلُ غيرُه رزقَه، وفي الخبر عن ابن مسعودٍ مرفوعاً: «إنَّ رُوْحَ القُدُس نَفَثَ في رُوعي[3] لن تموتَ نَفْسٌ حتى تَستكمِلَ رزقَها، فاتقوا اللهَ وأَجمِلوا في الطَّلَبِ، ولا يَحْمِلَنَّ أحدَكم استبْطاءُ الرزقِ أنْ يَطْلُبَه بمعصيةِ اللهِ؛ فإنَّ اللهَ لا يُنالُ ما عنده إلا بطاعتِهِ»[4]؛ أي: إن جبريل ألقى في قلبي: لن تموت نفس . . . إلى آخره.

---

(١) كما فسّره السيوطي وغيره، وعلَّق عليه العلامة الصاوي بنحو ما هنا، وسمَّى الرزق بالرزق الحقيقي، لا مطلق الرزق الذي هو بمعنى العطاء.

(٢) فعليه: ماله وما ملكه بعد موته ليس من رِزقه قطعاً.

(٣) قوله: (روعي) الرُّوع بضم الراء كما في «المصباح»: هو القلبُ كما سيقول المحشي. انتهى أجهوري.

(٤) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (١١٨٥)، والبزار في «مسنده» عن حُذيفة (٢٩١٤)، وابن أبي شيبة (٣٤٣٣٢)، وأخرجه أحمد عن أبي أمامة، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٤)، من حديث جابر، وصححه على شرط الشيخين، وأقرَّه الذهبي.

وأخرجه الشهاب القضاعي في «المسند» عن ابن مسعود (٢/ ١٨٦).

فائدة: الأرزاق نوعان:

ظاهرةٌ للأبدان؛ كالأقوات.

وباطنةٌ للقلوب؛ كالعلوم والمعارف.

وقوله: (وقِيْلَ: لَا بَلْ مَا مُلِكْ) أي: وقال جماعةٌ من المعتزلة: ليس الرزقُ ما انتُفع به، بل هو ما ملك، فلا يُعتبر فيه الانتفاع، ويُعتبر فيه المملوكية انتُفع به أم لا.

ويلزم على هذا أن الشخص قد لا يستوفي رزقَه، وأنه قد يأكلُ رزق غيره، ويأكلُ غيرُه رزقَه.

وقوله: (وَمَا اتُّبِعْ) أي: ولم يتبعْ هذا القول أئمتُنا لفساده طرداً، وهو التلازم في الثبوت[1]، وعكساً وهو التلازم في النفي؛ أما الأوَّل فلأنَّ الله تعالى مالكٌ لجميع الأشياء، ولا يُسمَّى ملكه رزقاً اتفاقاً، وإلَّا لكان الله تعالى مرزوقاً.

وأما الثاني فلخروجِ رزق الدوابِّ والعبيدِ والإماءِ عند بعض الأئمة؛ كالإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، فإنه يقول: لا مِلْك للعبيد والإماء أصلاً[2].

وقال الإمام مالك: يملكون مِلْكاً غير تامٍّ.

١٢٠ ـ فَيَرْزُقُ اللهُ الحَلالَ فَاعْلَمَا وَيَـرْزُقُ الـمَـكْـرُوْهَ وَالـمُـحَـرَّمَـا

قوله: (فَيَرْزُقُ اللهُ الحَلالَ) مُفرَّعٌ على مذهب أهل السنة، والحلال: ما كان مباحاً بنصٍّ أو إجماعٍ أو قياسٍ جليٍّ، ولا ينبغي اليوم أن يسأل عن أصل الشيء؛ لأن الحلال ما جهل أصله، والأصول قد فسدت واستحكم فسادها، فأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شيءٍ يتبين تحريمه.

قال القزوينيُّ: (ومن قال: إن الحلال ليس بموجودٍ، فقد طعن في الشريعة، وهو أحمق حصل له ذلك من جهله؛ فإن الله لم يكلِّفِ الخلق عينَ الحلال في علم الله تعالى، بل كلَّفهم أن يصيبوا الحلال في اعتقادهم وظنِّهم)[3].

---

(١) قوله: (وهو التلازم) بأن يقال: كلُّ ما ملك فهو رزقٌ، والتلازم في الانتفاء أن يُقال: كلُّ ما لم يملك فليس برزقٍ. انتهى أجهوري.

(٢) فقولهم رضي الله عنهم: (العبد وما ملكت يمينه لسيده) توسُّع في التعبير عندهم؛ لأن العبد لا يملك أصلاً.

(٣) وهذا لا يمنع قلَّة الحلال، وشَوبه بالحرام في آخر الزمان، نسأله تعالى العافية.

وقوله: **(فَاعْلَمَا)** بنون التوكيد الخفيفة المنقلبة ألفاً، وكان حقه التأخير عن قوله: (ويرزق المكروه والمحرما) لكنه قدَّمه للضرورة، ونبَّه به على أنه تعالى يرزق كلَّ أحدٍ من الأقسام الثلاثة اجتماعاً وانفراداً، كذا قال الشارح تبعاً لوالده، وفيه خفاء؛ لأن ذلك لا يُشعر به قوله: (فاعلما)، وإنما يُستفاد ذلك من ذكره الأقسام الثلاثة، مع جعل الواو بمعنى (أو) التي لمنع الخلو.

وقوله: **(وَيَرْزُقُ المَكْرُوهَ وَالمُحَرَّمَا)** **فالأوَّلُ**: ما نهى عنه نهياً غير أكيد، كما في خبر ابن عُمر: «وهو أنه ﷺ نهى عن أكل الجلَّالة، وشرب لبنها حتى تُعلف أربعين ليلة»(١).

والثاني: ما نهى عنه نهياً أكيداً، وردّ المصنِّف بذلك على المعتزلة القائلين بأن الحرامَ لا يكون رزقاً، بناءً على التحسين والتقبيح العقليين.

[الاكتِسابُ والتَّوكلُ]

١٢١ - فِيْ الاِكْتِساب والتَّوَكُّلِ اخْتُلِفْ وَالرَّاجِحُ التَّفْصِيْلُ حَسْبَمَا عُرِفْ

قوله: **(فِي الاِكْتِسابِ والتَّوَكُّلِ اخْتُلِفْ)** أي: في أفضلية الاكتساب وأفضلية التوكل اختلفَ العلماء، فالخلافُ إنما هو في الأفضلية، فرجّح قومٌ **الاكتسابَ**؛ وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كالبيع والشراء لأجل الربح، ومثله تعاطي الدواء لأجل الصحة، ونحوُ ذلك؛ وإنما رجحوه لما فيه من كفِّ النفس عن التطلع لما في أيدي الناس، ومنعها من الخضوع لهم والتذلل بين أيديهم، مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله ومواساة المحتاجين وصلة الأرحام بتوفيق الله تعالى.

ورجَّح قومٌ **التوكلَ**؛ وهو الاعتمادُ عليه تعالى، وقطعُ النظر عن الأسباب مع التمكن منها، وإنما رجَّحوه لما فيه من ترك ما يُشغل عن الله تعالى، والاتصافِ بالرغبة إلى الله تعالى والوثوقِ بما عنده، مع حيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبةِ عليه.

(١) أخرجه الترمذي (١٨٢٤)، بلفظ «نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها»، أما قوله: «حتى تعلف أربعين ليلة» فهذه الزيادة لا أصل لها.

وقد أخرج القضاعيُّ: «مَنِ انقطعَ إلى اللهِ كفاهُ كلَّ مُؤنةٍ، ورزقَهُ من حيث لا يحتسبُ، ومَنِ انقطعَ إلى الدنيا وَكَلَهُ اللهُ إليها»(1)، قال سليمانُ الخوَّاصُ: لو أن رجلاً توكَّل على الله بصدق النية لاحتاج إليه الأمراء ومَنْ دونهم، وكيف يحتاج هو إلى أحدٍ ومولاه الغني الحميدُ؟

وفي «شرح المصنِّف» ترجيح تفضيلِ الغني الشاكر على الفقير الصابر.

وقوله: (والرَّاجِحُ التَّفْصِيلُ حَسْبَمَا عُرِفْ) أي: والراجحُ القول بالتفصيل، حَسَبما عُرف من كتب القوم؛ كـ «الإحياء» للغزالي، و«الرسالة» للقُشَيْري.

وحاصلُ التفصيل أنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس، فمَن يصبر عند ضِيق معيشته بحيث لا يتسخَّطُ ولا يتطلَّعُ لسؤال أحد فالتوكل في حقه أرجحُ، لما فيه من مجاهدة النفس على ترك شهواتها ولذاتها والصبر على شدتها، ومَن لم يكنْ كذلك فالاكتسابُ في حقِّه أرجح حَذَراً من التسخُّط وعدم الصبر، بل ربما وجب الاكتساب في حقه، وهذا كلُّه إنما يتمشى على أن التوكل ينافي الكسب، كما هو طريقة أبي جعفرٍ الطَّبَري ومن وافقه، بخلافه على طريقة الجمهور: وهو أن التوكل لا ينافي الكسب، فقد يكون متوكلاً، وهو يكتسب؛ لأن حقيقة التوكل على هذه الطريقة الثقةُ بالله تعالى والاعتماد عليه، واعتقاد أن الأمر منه وإليه، ولو مع مباشرة الأسباب كما كان يفعله ﷺ(2).

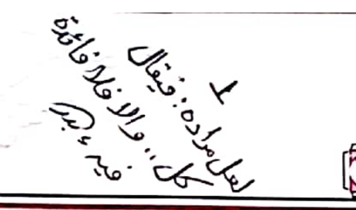
فائدةٌ: قال الغزالي: (أخذُ الزاد في السفر بنية عون المسلم أفضلُ، والأفضلُ تركه لمنفردٍ قويِّ القلب، يشغله الزادُ عن عبادةِ اللهِ).

وقد كان المصطفى ﷺ وأصحابه والسلفُ الصالحُ يَحملون الزاد بنياتِ الخير،

---

(1) ذكره الحكيم (٤/ ١٣)، وأخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٢/ ١٢٠). وأخرجه أيضاً: الطبراني في «الأوسط» (٣/ ٣٤٦).
قال الهيثمي (١٠/ ٣٠٣): وفيه إبراهيم بن الأشعث صاحب الفضيل، وهو ضعيف، وقد ذكره ابن حبان في الثقات وقال: يغرب ويخطئ ويخالف، وبقية رجاله ثقات، وفي «الصغير» (١/ ٢٠١)، والشهاب القضاعي في «المسند» (١/ ٢٩٨).
قاله العراقي في تخريج أحاديث «الإحياء»، كتاب التوحيد (٤/ ٣٠١).

(2) أخرج الترمذي (٢٥١٧) عن أنس رضي الله عنه: «قال رجل: يا رسول الله أعقلها وأتوكل، أو أطلقها وأتوكل؟ قال: اعقلها وتوكل».



لا لميل قلوبهم إلى الزاد عن الله تعالى، والمعتبرُ القصد، فكم حاملٍ زاداً وقلبه مع الله، وكم تاركٍ زاداً وقلبه مع الزاد، والدخولُ في البوادي بلا زاد توكلاً بدعةٌ لم تُنقلْ عن أحدٍ من السلف؛ لأنه مخاطرةٌ بالروح، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البَقَرَة: ١٩٥].

[الشيءُ هو الموجودُ]

١٢٢ - وَعِنْدَنَا الشَّيءُ هو المَوْجُودُ ... وثَابِتٌ في الخَارِجِ المَوْجُودُ

قوله: (وَعِنْدَنَا الشَّيءُ هو المَوْجُودُ) أي: وعندنا معاشرَ أهل الحقِّ من الأشاعرة وغيرهم الشيءُ هو الموجود، فإن الأمر[1] باعتبار تحققه في نفسه يُقال له: شيءٌ، وباعتبار تحققه في الخارج يُقال له: موجودٌ، فهما متساويان ما صدقاً، فكلُّ ما صدق عليه الشيء صدق عليه الموجود وبالعكس، فكلُّ شيءٍ موجودٌ، وكلُّ موجودٍ شيءٌ، والمعدوم ليس بشيءٍ سواء كان مُمكناً أو مُمتنعاً؛ لأن الأشياء قبل وجودها لا ثبوت لها في نفس الأمر، خلافاً للمعتزلة، فالمعدومُ عندهم شيءٌ؛ لأن الأشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها، إلا أنها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق؛ ولذلك يقولون: إن الحقائق ليست بجعل جاعلٍ، ولم تتعلقِ القدرة إلا بظهورها لاستتارها قبل ذلك. وأما أهل السنة فيقولون: إنها بجعلِ جاعلٍ تعلَّقت القدرة بوجودها لعدمٍ؛ ثبوتها قبل ذلك، وهذا كله إنما هو في الشيء اصطلاحاً، وأما لغةً: فالشيء هو الأمر مطلقاً موجوداً أو معدوماً[2].

---

(١) قوله: (فإن الأمر . . . إلخ) حاصل عبارة المصنف في شرحه أن الأمر الخارجيَّ باعتبار كونه متميزاً في الخارج عمَّا عداه، يقال له: شيء، وباعتبار تقرره خارجاً يقال له: موجود، وعلى هذا فالشيئيةُ هي تميزُه في الخارج عمّا عداه؛ والوجود هو تقرره خارجاً بحيث تصح رؤيته، وهذا بناء على أن الشيء والموجود متغايران مفهوماً، متساويان ما صدقا؛ لأن مفهوم الشيء ما تميَّز في الخارج عمَّا عداه، ومفهومَ الموجود ما تقرر في خارج الأعيان.

وقيل: الشيء والموجود مترادفان على معنى واحد؛ وهو ما تقرر في خارج الأعيان.

وكلام المصنف صالح للقولين، ولكنه إلى الترادف أقرب، وكلام المحشي يميل إلى أنهما متغايران مفهوماً، وكان الأنسب على هذا أن يقول: فإن الأمر باعتبار تميزه في الخارج عما عدَاه يُقال له: شيءٌ ليكون موافقاً لكلام المصنف في شرحه. انتهى أجهوري.

(٢) ولخَّص شيخ الإسلام زكريا الأنصاري هذه المسألة بقوله: الشيء عند أهل السنة الموجود، وعند المعتزلة ما له تحقُّق ذهناً أو خارجاً، انظر «الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة» (٦٦).

وقوله: (وثَابِتٌ في الخَارِجِ المَوْجُودُ) جملة من مبتدإٍ وخبرٍ، فـ (ثابت في الخارج) خبرٌ مقدَّمٌ، و(الموجود) مبتدأٌ مؤخَّرٌ، يعني أن الثابت في الخارج بحيث تصح رؤيته هو الموجود[١]، وغرضه بذلك الردُّ على السُّوفَسْطائية الذين ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنها خيالاتٌ، ولذلك قال في أوّل العقائد[٢]: (حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحققٌ؛ خلافاً للسوفسطائية).

وقد حُكي أن سوفسطائيًّا أتى على بَغلةٍ إلى الإمام أبي حنيفة ليناظره، فأمر الإمام بعض تلامذته أن يذهبَ بالبغلة، فلما خرج السوفسطائيُّ لم يجدْها فطلبَها، فقال له الإمام: أنت تزعم أنه لم يكن لبغلتك حقيقة، فلا تطلبْها، فرجع عن معتقده، ورُدَّت إليه بغلته.

[الوجودُ عينُ المَوجودِ والجوهرُ الفردُ]

١٢٣ ـ وُجُودُ شَيْءٍ عَيْنُهُ والجَوْهَرُ الـفَـرْدُ حَـادِثٌ عِـنْـدَنـا لا يُـنْـكَـرُ

قوله: (وُجُودُ شَيْءٍ عَيْنُهُ) أي: إن وجود شيء من الموجودات عين حقيقته، كما قاله الأشعري ومن تبعه[٣].

وقال الإمام الرازيُّ: وجودُ الشيء ليس عين حقيقته، وفسَّره بأنه الحال الثابتة للذات ما دامت الذات، وهذه الحال غير معلَّلةٍ بعلَّةٍ[٤]، ثم إن بعضهم أبقى عبارة

---

(١) قوله: (يعني أن الثابت . . . إلخ) هذا التفسير باعتبار الظاهر من كلام المصنف، مِنْ أنَّ مقصوده تفسير الموجود بأنه ما ثبت خارجاً، وهذا ليس مراداً للمصنف أصلاً، بل مقصوده أن الحقائق التي نتعقلها ونُسميها بالأسماء كمُسمَّى الإنسان، ومُسمَّى الحيوان، ومُسمَّى الأرض والسماء، ثابتةٌ في الواقع ردًّا على السُّوفَسْطائية في قولهم: إنها تخيُّلات لا ثبوتَ لها في الواقع، فمُراده بالموجود تلك الحقائق، يُؤخذ هذا مِن عبارة الشيخ عبد السلام. انتهى أجهوري.

(٢) أي: «العقائد النَّسَفية».

(٣) قال الملّوي في «حاشيته على شرح السنوسيَّة» (ق ٧/أ): (وجود كل شيء عينه: بمعنى أنه ليس في الخارج صفة وجودية هي الوجود، بل الوجود أمر اعتباريّ عبارة عن التحقُّق)، فنحن نتصور وجود الذات من غير علم وقدرة مثلاً، لكن لا نتصور الذات من غير صفة الوجود.

(٤) المعتمد ما اتفق عليه الجمهور من نفي الحال، وممن أثبت الأحوال أبو بكر الباقلّاني وإمام الحرمين الجويني، فقالوا: هي ثابتة في نفسها، لا موجودةٌ، فتصح أن ترى، ولا معدومة، بل هي =

الأشعري على ظاهرها، وجعل في عدِّ الوجود صفة تسامحاً، وأوَّلها المحققون كالسعد بأن المراد أن وجود الشيء ليس زائداً في الخارج يُرَى، كالقدرة والإرادة، فلا ينافي أنه أمرٌ اعتباريٌّ، وهو ثبوت الشيء، وهذا هو التحقيق، وإن كان ظاهر عبارة المصنف يفيد أن الوجود عين الموجود حقيقةً، كما هو ظاهر عبارةِ الأشعريِّ، وقد تقدم توضيح ذلك[1].

قوله: (والجَوْهَرُ الفَرْدُ حَادِثٌ)[2] بسكون المثلثة لضرورة الوزن، أي: والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ، بحيث لا يقبل القسمة أصلاً، لا قطعاً[3]، ولا كسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً مطابقاً للواقع، وإلا فقد يفرِضُ العقلُ المُحال، ومعنى كونه حادثاً أنه مسبوقٌ بالعدم؛ لأنه لا معنى للحادث إلا ما كان مسبوقاً بالعدم، وجميع الأجسام متركِّبةٌ منه فهي حادثةٌ، والعالم بجميع أجزائه حادثٌ، وهذا مذهب المسلمين.

وقالت الفلاسفة: جميعُ الأجسام متركِّبةٌ من الهَيُولى؛ أي: المادة، كالطين بالنسبة للإبريق، ومن الصورةِ؛ وهي عندهم جوهرٌ حالٌّ في غيره؛ كالإبريقيَّة الحالَّة في الطين.

= واسطة بينهما، والمراد بالواسطة في علم المنطق الاحتمال الثالث، فقولنا مثلاً: زيد إما قائم، وإما في حالة القرفصاء، يحتمل حالة ثالثة، وهو أن يكون قاعداً، فإذن ليس المراد بالواسطة التوسط، وإنما مطلق الحالة الثالثة.

انظر «مطالع الأنظار على طوالع الأنوار» (ص ٩٩). و«شرح المقاصد» (١/ ٥٩).

(١) انظر (ص٣٩٦).

(٢) قوله: (حادث) أي: موجودٌ بعد العدم، والمقصود بالذات الحكم عليه بالوجود ردًّا على مَن أنكر وجوده، وهم الفلاسفة، وأما حدوثُه فهو معلوم من حُدوث العالَم. انتهى أجهوري.

(٣) قوله: (لا قطعاً .... إلخ) القطع: ما يحتاج إلى آلة نفَّاذةٍ كالسكين، أو إلى جَذْبِ الطرفين؛ أي: شَدِّهما، والكسر لا يحتاج إلى شيءٍ من ذلك، والوهم والفرض قيل: مترادفان، والمراد منهما على هذا اعتقادُ قبول القسمة اعتقاداً مطابقاً للواقع، وإنما كانا بهذا المعنى منفيين؛ لأن اعتقاد قبول القسمة لا يكون مطابقاً للواقع إلا في ما له امتدادٌ، والجوهر الفرد لا امتداد فيه، وقيل: متغايران، والمراد بالوهم عِلَّة هذا الإدراك بالقوة الواهمة المعدودة لإدراك الجزئيات، والمراد بالفرض الإدراك بالقوة العاقلة المعدودة لإدراك الكليات، ولا يصح نفيهما بهذا المعنى أيضاً، إلا إذا قُيدا بالمطابقة للواقع.

هذا ما تلخص من «حاشية الأمير مع شرح المصنف». انتهى أجهوري.

وأما عندنا فهي عَرَض لا جوهر[1].

وقوله: (عِنْدَنا لا يُنْكَرُ) أي: عندنا معاشر المسلمين لا يُنكر ثبوته، وتقرره في الوجود؛ لأن الله قادرٌ على تفريق الأجسام بحيث لا يبقى جزءٌ على جزء، وغرضه بذلك الرد على الفلاسفة المنكرين للجوهر الفرد، ويترتب على الخلاف في ثبوته وعدمه القول بحدوث العالم وقدمه، وإذا علمت ذلك علمت أن هذه المسألة ينبغي معرفتُها والاعتناءُ بها، فتفطَّنْ.

[الذُّنوبُ والتوبةُ منها]

١٢٤ - ثُمَّ الذُّنُوبُ عِنْدَنَا قِسْمَانِ صَغِيرَةٌ كَبِيرَةٌ فَالثَّانِي

قوله: (ثُمَّ الذُّنُوبُ عِنْدَنَا قِسْمَانِ) أي: ثم الذنوب عند جمهور أهل السنة قسمان: صغائر وكبائر، كما سيذكره، خلافاً للمُرْجِئة[2] حيث ذهبوا إلى أنها كلَّها صغائرُ، ولا تضرُّ مرتكبَها ما دام على الإسلام، ولذلك قال شاعرهم: [من الكامل]

مُتْ مُسْلِماً ومِنَ الذُّنُوبِ فَلَا تَخَفْ حَاشَا الْمُهَيْمِنَ أَنْ يُرِيَ تَنْكِيدَا
لَوْ رَامَ أَنْ يُصْلِيْكَ نَارَ جَهَنَّمٍ مَا كَانَ أَلْهَمَ قَلْبَكَ التَّوْحِيدَا

وخلافاً للخوارج حيث ذهبوا إلى أنها كلَّها كبائر، وأن كلَّ كبيرةٍ كُفْرٌ، وخلافاً لمن ذهب إلى أنها كلَّها كبائر نظراً لعظمة من عُصِي بها، ولكن لا يكفر مرتكبها إلا بما هو كفر منها: كسجود لصنمٍ، ورمي مصحفٍ في قاذورةٍ، ونحو ذلك.

---

(١) المسألة في «المحصل» للإمام الرازي (ص ٨٣)، والأجسام عند الفلاسفة متصلة غير منفصلة، والصورة عندهم هي التحيز، فالهيولى عندهم هي القابل، والاتصال والوحدة هي الصورة، وهذا على رأيهم في نفي الجوهر الفرد، وأما على إثباته فالقابل هو الجوهر، ويعرض له التأليف فيصير جسماً. كذا علق عليه الطوسي.

(٢) الإرجاء على معنيين؛ أحدهما بمعنى التأخير، والثاني إعطاء الرجاء، وأما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنهم كانوا يؤخِّرون العمل عن النية والعقد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر؛ لأنهم يقولون: لا تضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.
وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. انظر «الملل والنحل» (١/ ١٣٩).

وقوله: (صَغِيْرَةٌ كَبِيرَةٌ) بدلٌ من قوله: (قسمان) للتفصيل، وفيه حذفُ العاطف، والأصل: صغيرة وكبيرة، وليست الكبيرةُ منحصرةً في عدد.

وهي كما قال ابن الصَّلاح: كل ذنبٍ كَبُرَ كِبْراً يصحُّ معه أن يطلق عليه اسم الكبيرة، ولها أمارات:

منها إيجابُ الحدِّ(١)، ومنها الإيعادُ عليها بالعقاب(٢)، ومنها وصفُ فاعلها بالفسق(٣)، ومنها اللعنُ كلَعَنَ اللهُ السارقَ(٤)، وأكبرها الشركُ(٥) بالله، ثم قتل النفس التي حرَّم الله قتلها إلا بالحق؛ وما سوى هذين منها كالزنا واللواط وعقوق الوالدين والسحر والقذف والفرار يوم الزحف وأكل الربا وغير ذلك، فيختلفُ أمرُها باختلاف الأحوال والمفاسد المترتبة عليها؛ فيقال لكل واحدة منها: هي من أكبر الكبائر، وإن جاء في موضعٍ أنها أكبر الكبائر، كان المراد منه أنها من أكبر الكبائر، كما قاله النووي.

ومن أكبر الكبائر أيضاً الكذبُ على رسول الله ﷺ(٦)، بل قال الشيخ أبو محمد الجوينيُّ: إن من تعمَّد الكذب عليه ﷺ يكفر كُفراً يُخرجه عن الملَّة، وتبعه على ذلك طائفةٌ، وهو ضعيف.

وكل ما خرج عن حدِّ الكبيرة وضابطها فهو صغيرةٌ، وقد تُعطَى حكمَ الكبيرة، لا أنها تنقلب كبيرةً، كما قاله ابن حجر في «شرح الأربعين النووية»، وإن وقع في عبارة بعضهم أنها تنقلب كبيرةً بالإصرار عليها؛ وهو معاودة الذنب مع نية العود إليه عند الفعل، فإن عاوده من غير نية العود لم يكن إصراراً على الأصح.

(١) كالقطع في سرقة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المَائدة: ٣٨]، والجَلْد لقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّور: ٢].

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النِّساء: ٩٣].

(٣) كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النُّور: ٤].

(٤) أخرجه البخاري (٦٤٠١): «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده».

(٥) في (أ) و(ب) و(ج): (الكفر).

(٦) أخرجه البخاري (١٠٧)، ومسلم (٣): «من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار».

وقال بعضهم: هو تكرير الذنب؛ سواءٌ عزم على العود أو لا، وبالتهاون بها؛ وهو الاستخفاف وعدمُ المبالاة بها، وبالفرح والافتخار بها، وصدورها من عالمٍ يُقتدى به فيها.

١٢٥ ـ مِنْهُ المَتَابُ وَاجِبٌ في الحَالِ ... وَلَا انْتِقَاضَ إِنْ يَعُدْ لِلْحَالِ

قوله: (فَالثَّانِيْ مِنْهُ المَتابُ وَاجِبٌ في الحَالِ) أي: إذا علمت أن الذنوب قسمان: صغائرُ وكبائرُ.. فاعلمْ أن الثاني وهو الكبائر منه المَتاب واجبٌ عيناً في حال التلبس بالمعصية فوراً، فتأخيرها ذنبٌ آخر، لكنه ذنبٌ واحدٌ، ولو تراخى، نعم يتفاوت في الكيف باعتبار طول الزمان وقِصَرِه، خلافاً للمعتزلة القائلين بتعدُّده بتعدُّد الزمان، حتى لو أخَّرها لحظةً بعد لحظةِ الذنبِ فأربعة ذنوب:

الذنبُ الأوَّلُ، وتأخيرُ توبته في اللحظة الأولى، وتأخيرُ التوبة من هذين في الثانية، وإن أَخَّرَ لحظةً أخرى فثمانية، وهكذا، وإنما اقتصر المصنف على الثاني لأنه الأهمُّ، وإلا فالأول وهو الصغائر كذلك، وعبارة النَّوَوِيِّ: (واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبةٌ على الفور، ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرةً أو كبيرةً) انتهت.

والمرادُ بالمتاب: التوبةُ، فهو مصدرٌ ميمي بمعنى التوبة؛ وهي **لغةً** مطلق الرجوع. **وشرعاً**: ما استجمع ثلاثة أركان:

الإقلاعُ من الذنب، فلا تصحُّ توبة المَكَّاس مثلاً إلا إذا أقلع عن المَكْس.

والندمُ على فعلها لوجه الله تعالى، فلا تصح توبة مَنْ لم يندمْ، أو ندم لغير وجه الله تعالى؛ كأن ندم لأجل مُصيبةٍ حصلت له.

والعزمُ على ألا يعود[1] إلى مثلها أبداً، فلا تصحُّ توبة مَنْ لم يعزم على عدم العود.

وهذا إن لم تتعلَّقِ المعصية بالآدمي؛ فإن تعلَّقت به فلها شرطٌ رابعٌ:

---

(١) قوله: (العزم على ألا يعود . . . إلخ) رخص ابن العربي في هذا الركن فقال: يكفي الندم ولا يشترط العزم على ألا يعود، بل التفويض أولى، كما وقع لآدم عليه السلام. ذكره الأمير في «الحاشية». انتهى أجهوري.

وهو ردُّ الظُّلامة إلى صاحبها أو تحصيلُ البراءة منه تفصيلاً عندنا معاشر الشافعية، وأما عند المالكية فيكفي تحصيل البراءة إجمالاً، وفيه فُسحةٌ، فإن لم يقدرْ على ذلك بأن كان مُستغرِق الذمم، فالمطلوب منه الإخلاص، وكثرة التضرع إلى الله لعله يُرضِي عنه خصماءَه يوم القيامة.

ومن شروطِها أيضاً:

صدورُها قبل الغَرغرة؛ وهي حالة النزع، وقبل طلوعِ الشمس من مغربها؛ ففي حالة الغرغرة لا تُقبل توبةٌ ولا غيرُها[1]، وكذلك إذا طلعت الشمس من مغربها، فإنه حينئذٍ يُغلق بابُ التوبة[2]، ويُسمع لهِ دَوِيٌّ، فتمتنع التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك، ولا فرق في عدم صحة التوبة في حال الغرغرة عند الأشاعرة بين الكافر والمؤمن العاصي، وأما عند الماتريدية فلا تصح من الكافر في حالة الغرغرة، وتصح من المؤمن حينئذٍ، وبعضهم يعكس مذهب الماتريدية، وعلى كل حالٍ هو بعيدٌ.

ولا خلافَ في وجوب التوبة عيناً؛ وإنما الخلاف في دليل الوجوب، فعندنا دليلُهُ سمعيٌّ، كقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النُّور: ٣١]، وعند المعتزلة دليلُهُ عقليٌّ؛ لأنَّ العقلَ يدرك حسنها، وما أدرك العقلُ حسنَه فهو واجبٌ بناءً على مذهبهم الفاسد من أن الأحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين.

قوله: (وَلَا انْتِقَاضَ إِنْ يَعُدْ لِلْحَالِ) أي: ولا انتقاضَ لتوبة التائب الشرعية إن يعدْ للحال التي كان عليها من التلبس بالذنب، فلا يعودُ ذنبه الذي تاب منه بعوده له، خلافاً للمعتزلة في قولهم بانتقاض التوبة بعوده للذنب، فيعود ذنبه الذي تاب منه بعوده

(١) قوله: (ففي حال الغرغرة لا تقبل توبةٌ ولا غيرها) لم يظهرْ لهذا وجهٌ، فإنه إذا صلى في تلك الحالة بالإيماء كانت صلاته صحيحةً، وكذا إذا كان صائماً وصادف صومُه تلك الحالة، إلى غير ذلك من العبادات. ويمكن أن يُحمل كلام المحشي على ما إذا زال عقله وقت الغرغرة، وإن كان بعيداً. انتهى أجهوري.

وأخرج الترمذي (٣٥٣٧) عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر».

(٢) أخرج مسلم (٢٧٠٣): عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها، تاب الله عليه».

له؛ لأنَّ من شروط التوبة عندهم ألا يعاوِد الذنبُ بعد التوبة، وعند الصوفية معاودة الذنبِ بعد التوبة أقبح من سبْعِيْنَ ذنباً بلا توبةٍ.

١٢٦ ـ لَكِنْ يُجَدِّدْ تَوْبَةً لِمَا اقْتَرَفْ   وَفِيْ القَبُولِ رَأْيُهُمْ قَدِ اخْتَلَفْ

وقوله: (لَكِنْ يُجَدِّدْ تَوْبَةً لِمَا اقْتَرَفْ) بسكون الدال؛ لأنه رَجَزٌ؛ أي: لكن يجب عليه تجديد التوبة للذنب الذي ارتكبه ثانياً، فلا يضرُّ إلا الإصرار على المعاصي، بخلاف ما إذا كان كُلَّما وقع في معصية تاب منها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٢]؛ وهم الذين كلمَّا أذنبوا تابوا. وفي الحديث: «التائبُ من الذنب كمن لا ذنبَ له»(١).

وقوله: (وَفِي القَبُولِ رَأْيُهُمْ قَدِ اخْتَلَفْ) أي: وفي قبول التوبة رأي العلماء قد اختلف، فقال إمامنا أبو الحسن الأشعريُّ: بأنها تُقبل قطعاً بدليلٍ قطعيٍّ، كما يدلُّ له قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشّورىٰ: ٢٥]، والدعاءُ بقبولها لعدم الوثوق بشروطها، وقال إمام الحرمين والقاضي: بأنها تُقبل ظنًّا بدليل ظنيٍّ، لكنه قريبٌ من القطع(٢)؛ إذ يحتمل أن معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشّورىٰ: ٢٥] أنه يقبلها إن شاء. وهذا الخلاف في غير توبة الكافر، وأما هي فمقبولةٌ قطعاً بدليل قطعيٍّ اتفاقاً؛ لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفَال: ٣٨].

وهل توبة الكافر نفسُ إسلامه، أو لا بدَّ مع ذلك من الندم على كفره؟ فأوجبه إمامُ الحرمين، وقال غيره: يكفيه إيمانه؛ لأنَّ كفره مُحِيَ بإيمانه.

[وجوبُ حفظِ الكُلّياتِ الخمسِ]

١٢٧ ـ وَحِفْظُ دِيْنٍ ثُمَّ نَفْسٍ مَالْ نَسَبْ   وَمِثْلُهَا عَقْلٌ وَعِرْضٌ قَدْ وَجَبْ

قوله: (وَحِفْظُ ... إلخ) هذا شروعٌ في المسألة المعروفة عند القوم بالكليات

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٢٥٠).

(٢) انظر بحث: أن التوبة مقبولة بالفضل عند الحافظ الزبيدي في «إتحافه» (٨/ ٥٢٢).

في (ب): (القطعي).

الخمس أو الست، وهو الموافق للمتن حيث جعل العِرْض مستقِلًّا عن النسب، فمن جعل العِرْض راجعاً للنسب عبَّر عنها بالكليات الخمس، ومن جعله مُستقِلًّا عن النسب عبَّر عنها بالكليات الست، وإنما سُميت بالكليات؛ لأنه يتفرعُ عليها أحكامٌ كثيرةٌ؛ ولأنها وجبت في كل مِلَّةٍ فلم تُبحْ في مِلَّة من الملل.

فإن قيل: يردُ عليه أن شرب الخمر كان جائزاً في صدر الإسلام بوحْيٍ، وتكرر النسخ له.

أُجيب: بأن المراد أن المجموع لم يُبحْ في مِلَّةٍ من الملل، أو أنه باعتبار ما استقر عليه أمر مِلَّتِنا.

وآكَدُ هذه الأمور الدينُ؛ لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه، ثم النفس؛ لأن قتل النفس يلي الكفر، كما تقدم، ثم النسب، ثم العقل، وبعضهم قدَّم العقل على النسب، والأول أولى؛ لأن الزنا أشدُّ تحريماً من شرب الخمر، ثم المال، وفي مرتبته العِرْض، إن لم يؤدِّ الطعن فيه إلى قطع نسبٍ؛ فإن أدَّى إلى ذلك؛ كأن قذف زوجته بالزنا، ونفى ولدها عنه، فهو في مرتبة النسب، ومنهم من يقدِّمُ العِرْض على المال.

قال السَّنُوسِيُّ: والذي يظهر لو قيل به عكسُه؛ لأن العقوبة المترتبة على أخذ الأموال، كما في السرقة وقطع الطريق.. أعظمُ من العقوبة المترتبة على الخوض في الأعراض، كما في القَذْف.

وقوله: (دِيْنٍ) أي: ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام، والمراد بحفظه صيانته عن الكفر وانتهاك حُرمةِ المحرَّمات ووجوب الواجبات؛ فانتهاك حرمة المحرمات أن يفعل المحرمات غيرَ مُبالٍ بحرمتها؛ وانتهاك وجوب الواجبات أن يترك الواجبات غيرَ مبالٍ بوجوبها؛ ولحفظ الدين شُرِع قتال الكفار الحربيين وغيرهم؛ كالمرتدين.

وقوله: (ثُمَّ نفسٍ) أي: عاقلة، ولو بحسب الشأن، فيدخل الصغير والمجنون، وتخرج البهيمة، فيتصرف الشخص فيها بالوجه الشرعيِّ؛ كالذبح وغيره إن كانت له، فإن كانت لغيره فهي داخلة في المال؛ ولحفظ النفس شُرع القصاص في النفس والطرف؛ لأنه ربما أدَّى إلى النفس.

وقوله: (مَالْ) يُقرأ بسكون اللام وحذف الألف، أي: ومال، فهو على حذف حرف العطف، والمراد به: كل ما يحلُّ تملكُهُ شرعاً، وإن قَلَّ، ولحفظه شُرع حدُّ السرقة، وحدُّ قطع الطريق(١).

وقوله: (نَسَبْ) أي: ونسب، فهو على حذف حرف العطف، والمراد الارتباط الذي يكون بين الوالد وولده، ولحفظه شُرِعَ حدُّ الزنا.

وقوله: (ومِثْلُها عَقْلٌ) أي: ومثلُ المذكوراتِ عقلٌ في وجوب الحفظ، ولحفظه شُرِع حدُّ شُرب الخمر، والدِّيةُ ممن أذهبه بجناية(٢).

وقوله: (وعِرْضٌ) أي: ومثلها عِرضٌ في وجوب الحفظ، وهو بكسر العين: موضع المدح والذم من الإنسان، وهو وصف اعتباريٌّ تقويه الأفعال الحميدة، وتُزري به الأفعال القبيحة، ولحفظه شُرِع حدُّ القذف للعفيف، والتعزيرُ لغيره، فيُحدُّ من قذف عفيفاً، ويُعزَّرُ من قذف غير عفيف.

وقوله: (قَدْ وَجَبْ) أي: حفظُ الجميع، وقد عرفت الآكد منها، وإنما لم يرتبْها الناظم على ترتيبها في الآكدية لضيق النظم.

[حكمُ مَنْ أنكرَ مَعلوماً من الدينِ بالضرورةِ]

١٢٨ ـ وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةً جَحَدْ	مِنْ دِيْنِنا يُقْتَلُ كُفْراً لَيْسَ حَدْ

قوله: (وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُوْرَةً جَحَدْ مِنْ دِيْنِنا يُقْتَلُ كُفراً لَيْسَ حَدْ) (من) مبتدأٌ، و(لمعلوم) معمولٌ مقدَّمٌ لـ (جحد)، واللام زائدةٌ لتقوية العامل فإنه ضعف بالتأخير،

(١) الحرابة: قطع الطريق. انظر «حاشية الأمير على إتحاف المريد» (١٩٥).
قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾، فالمراد بذلك محاربة هؤلاء القطّاع بالأمور التي أشار إليها القرآن في هذه الآية؛ فإذا أخذ المال تقطع يده ورجله من خلاف، وإذا قَتَل ولم يأخذ المال يُقتل، وإذا أخذ المال وقتل يُقتل ويُصلب، وإذا أرهب ولم يأخذ المال ولم يقتل يُنفى من الأرض؛ أي: يحبس. انظر «مدارك التنزيل» (١/ ٢٨٢).

(٢) في (ب) و(ج): (والقصاص ممن أذهبه بجناية عمد أو الدية ممن أذهبه بجناية خطأ)، بدل قوله: (والدية ممن أذهبه بجناية).

و(ضرورة) منصوب بنزع الخافض؛ أي: بالضرورة، أو على التمييز؛ أي: من جهة الضرورة، و(جحد) صلة (مَن)، و(مِن ديننا) متعلق بـ (معلوم)، وجملة (يقتل) خبرٌ، و(كفراً) منصوبٌ على أنه مفعولٌ لأجله، و(ليس حد) معلومٌ مما قبله، لكنه أتى به توضيحاً، والمعنى: مَنْ جحد أمراً معلوماً من أدلة ديننا يشبه الضرورة، بحيث يعرفه خواص المسلمين وعوامهم، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر ونحوها، يُقتل لأجل كفره؛ لأن جحده لذلك مُستلزمٌ لتكذيب النبي ﷺ، وليس قتله حدًّا وكفارةً لذنبه، كما في سائر الحدود؛ فإنها كفاراتٌ للذنوب[1].

١٢٩ - وَمِثْلُ هَذَا مَنْ نَفَى لِمُجْمَعِ أَوِ اسْتَبَاحَ كَالزِّنَا فَلْتَسْمَعِ

قوله: (وَمِثْلُ هَذَا مَنْ نَفَى لِمُجْمَعِ) أي: ومثلُ مَنْ جحد أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، مَنْ نفى حُكماً مُجمَعاً عليه إجماعاً قطعيًّا، وهو ما اتفق المعتبَرون على كونه إجماعاً، بخلاف الإجماع السُّكوتي؛ فإنه ظنيٌّ لا قطعيٌّ، وظاهرُ كلام الناظم أن من نفى مُجمَعاً عليه يَكفر، وإن لم يكن معلوماً من الدين بالضرورة؛ كاستحقاق بنت الابن السُّدُسَ مع بنت الصلب، وهو ضعيف، وإن جزم به الناظم، والراجح أنه لا يَكفر من نفى المجمع عليه إلا إذا كان معلوماً من الدين بالضرورة.

وقوله: (أَوِ اسْتَبَاحَ كَالزِّنَا) أي: أو اعتقدَ إباحة مُحرَّمٍ مُجمَعٍ عليه، معلومٍ من الدين بالضرورة، ولو صغيرةً؛ سواء كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر، أو لعارضٍ[2] كصوم يوم العيد، فإن تحريمه لعارضٍ، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى، خلافاً لبعض الماتريدية، حيث قال: مَن اعتقدَ حِلَّ مُحرَّمٍ فإن كان تحريمه

---

(١) المقتول حدًّا يموت مؤمناً، فيُغسَّل، ويُصلَّى عليه، ويُدفن في مقابر المسلمين. أما المقتول لكفره والعياذ بالله فلا يُفعل ذلك به، إنما يُلقى كجيفة قذرة تُطمر بالتراب. وقد يرفع الإثم عن المقتول حدًّا أو لا يرفع؛ لأنه إذا قُتل وهو مصمِّم على العودة إلى مثل معصيته فهو مصرٌّ، والحدُّ لا يطهِّره من رجسه، إنما الذي يطهِّره التوبة الصادقة، فإن اجتمع مع الحدِّ تلك التوبة فقد رفع الإثم عنه، وإلا فلا. انظر «ردّ المحتار» (١/ ٥٩٧) و(٣/ ١٤٠).

(٢) قوله: (أو لعارض ... إلخ) العلة هنا - وهي الإعراض عن ضيافة الله - لازمة، كما أن اختلاط الأنساب لازم للزنا، والإسكار لازم لشرب الخمر، فجعل تحريم صوم العيد عرضيًّا، وتحريم الزنا وشرب الخمر ذاتيًّا غير ظاهرٍ، يُؤخذ ذلك من «حاشية الشيخ الأمير». انتهى أجهوري.

لعينه، كالزنا وشرب الخمر كَفَرَ، وإلا فلا، كما إذا استحل صوم يوم العيد، ولا يخفى أنه يلزم من استباحة المحرم المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة أنه نفى مُجمعاً عليه، فهو داخل فيما قبله، فما ذكره المصنف صريحاً إلا تبعاً للقوم، وتنصيصاً على أعيان المسائل وزيادة في الإيضاح.

وقوله: (فَلتَسْمَعِ) تكملة.

[الإمامةُ العظمى:
ووجوبُ نصبِ الإمامِ العدلِ ووجوبُ طاعتِهِ]

١٣٠ ـ وَوَاجِبٌ نَصْبُ إِمَامٍ عَدْلِ ... بِالشَّرْعِ فَاعْلَمْ لَا بِحُكْمِ العَقْلِ

قوله: (وَوَاجِبٌ نَصْبُ إِمَامٍ عَدْلِ) (واجب) خبرٌ مقدَّمٌ، و(نصب) مبتدأٌ مؤخَّرٌ؛ أي: ونصب إمام عَدْلٍ واجبٌ على الأمة عند عدمِ النص من الله أو رسوله على معين، وعدمِ الاستخلاف من الإمام السابق بخلافه عند النص من الله، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]، أو من رسوله[1]، أو الاستخلاف من الإمام السابق، كما وقع من أبي بكرٍ، فإنه أوصى بالخلافة بعده لعمر رضي الله عنه.

ولا فرق في وجوب نصب الإمام بين زمن الفتنة وغيره، كما هو مذهب أهل السنة وأكثرِ المعتزلة.

وقيل: يجب لتسكين الفتنة[2]، وقيل: في غيرها؛ لأنه زمنُ الطاعة. وقيل: لا يجب أصلاً.

والمراد بـ(العدل) هنا عدلُ الشهادة، ولا يتحقق إلا بشروطٍ خمسةٍ:

الإسلامُ: لأن الكافر لا يراعي مصلحة المسلمين.

---

(١) في (ب) و(ج): زيادة (كالنبي ﷺ بالنسبة لأبي بكرٍ رضي الله تعالى عنه).

(٢) عرف العلامة الخادمي في «بريقة محمودية» (٣/ ١٢٣) الفتنة فقال: (هي إيقاع الناس في الاضطراب أو الاختلال والاختلاف والمحنة والبلاء، بلا فائدة دينية، وهو حرام؛ لأنه فساد في الأرض، وإضرار بالمسلمين، وزيغ وإلحاد في الدين)، وقال العلامة المحدث المناوي في «فيض القدير» (٣/ ١٢٤): (هي كل ما يَشق على الإنسان، وكل ما يَبتلي الله به عباده).

والبلوغ والعقلُ: لأن الصبي والمجنون لا يليان أمرَ نفسهما، فلا يليان أمرَ غيرهما.

والحريةُ: لأن الرقيق مشغولٌ بخدمة سيده، ولأنه مُستَحقَرٌ في أعين الناس، لا يُهابُ، ولا يُمتثل أمرُه.

وعدمُ الفسق: لأن الفاسقَ لا يُوثق به في أمره ونهيه.

والمراد كونه عدلاً ولو ظاهراً؛ لأنَّه الذي كُلِّفنا به؛ فلا يشترط العدالة الباطنة.

ثم إن هذه الشروط إنما هي في الابتداء وحالة الاختيار؛ وأما في الدوام فلا تشترط كما يُعلم مما يأتي؛ ولو تغلَّب عليها شخصٌ قهراً انعقدت له، وإن لم يكن أهلاً كصبيٍّ وامرأةٍ وفاسقٍ، وتجب طاعته فيما أمر به أو نهى عنه كالمستوفي للشروط.

قوله: (بِالشَّرْعِ فَاعْلَمْ لَا بِحُكْمِ العَقْلِ) أي: إن وجوب نصب الإمام بالشرع عند أهل السنة، فاعلمْ ذلك.

وردَّ بقوله: (لا بحكم العقل) على بعض المعتزلة كالجاحظ وغيره، حيث ذهبوا إلى أن ذلك بالعقل لا بالشرع، بناءً على قاعدتهم من التحسين والتقبيح العقليين.

ومن الوجوه الدالَّةِ على وجوبه بالشرع:

أن الشارعَ أمرَ بإقامةِ الحدود، وسدِّ الثغور، وتجهيزِ الجيوش، وذلك لا يتمُّ إلا بإمام يرجعون إليه في أمورهم.

وقد أجمعت الصحابة عليه بعد مفارقته الدنيا ﷺ، واشتغلوا به عن دفنه ﷺ؛ لأنَّه تُوفِّيَ يوم الاثنين عند الزوال فمكث ذلك اليوم وليلةَ الثُّلاثاء، ودُفن ﷺ في آخر ليلة الأربعاء(١).

---

(١) أخرج أحمد (٦/ ١١٠) عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «توفي النبي ﷺ يوم الاثنين، ودفن ليلة الأربعاء». وأخرج مالك في «الموطأ» (١/ ٢٣١) بلاغاً أن رسول الله ﷺ توفي يوم الاثنين، ودُفن يوم الثلاثاء.

والجمع بين الروايتين أنه دفن يوم الثلاثاء مساءً، ليلة الأربعاء، بدليل ما رواه ابن سعد (٢/ ٢٧٣) عن عكرمة مرسلاً قال: (توفي رسول الله يوم الاثنين، فجلس بقية يومه وليلته، ومِن الغد حتى دُفن من الليل).

واتفقوا على أنه ﷺ توفي يوم الاثنين. انظر «فتح الباري» (٨/ ١٣٩).

وقال أبو بكرٍ رضي الله عنه: ولا بدَّ لهذا الأمر ممَّن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم اللهُ، فقالوا من كل جانبٍ من المسجد: صدقت صدقت، ولم يقل أحدٌ منهم: لا حاجةَ لنا إلى إمامٍ، واجتمع المهاجرون يتشاورون في شأن الخلافة، فقالوا لأبي بكرٍ: انطلقْ بنا إلى إخواننا الأنصار نُدخلهم معنا في أمر الخلافة، فقال الأنصار: منا أميرٌ، ومنكم أميرٌ، فقال عمرُ: مَنْ ثَبت له مثل هذه الفضائل التي لأبي بكرٍ؟ قال تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ﴾ [التوبة: ٤٠]، فأثبتَ صحبته بذلك، وأثبت له معيَّةً كمعيَّة نبيِّه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠]، ثم مدَّ يده فبايع أبا بكرٍ، وبايعه الناس، ثم أمرهم بجهاز رسول الله، فاختلفوا هل يُغسّل في ثيابه أو يُجرّد منها؟ فألقى اللهُ عليهم النومَ، وسمعوا من ناحية البيت قائلاً يقول: لا تغسّلوه فإنه طاهرٌ، فقال العبّاس: لا نترك سنةً لصوتٍ لا ندري ما هو، فغَشِيهم النعاسُ، وسمِعوا قائلاً يقول: غسّلوه وعليه ثيابه، فإن ذلك إبليس وأنا الخَضِر؛ فغسّله عليٌّ وعليه قميصه، والعباسُ وابنه الفضلُ يُعينانه، وقُثَم وأسامة وشُقْران مولى المصطفى يَصُبّون الماء وأَعْيُنُهم معصوبة، وكُفِّنَ في ثلاثة أثواب بيضٍ قُطْنٍ، ولم يكنْ في كفنه قميصٌ ولا عمامةٌ.

وصلّوا عليه فُرادَى يدخل جماعةٌ ويخرج جماعةٌ، واختلفوا في الموضع الذي يُدفن فيه، فقال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يُدفن نبيٌّ إلا حيث قُبِض»(١)، فدُفن في بيت عائشة. ذكره الشَّنَواني في «حاشيته».

١٣١ ـ فَلَيْسَ رُكْناً يُعْتَقَدْ في الدِّينِ	وَلَا تَـزِغْ عَـنْ أَمْـرِهِ الـمُـبِـيـنِ
١٣٢ ـ إِلَّا بِـكُـفْـرٍ فَـانْـبِذَنَّ عَـهْـدَهُ	فَـالـلـهُ يَـكْـفِـيـنَـا أَذَاهُ وَحْـدَهُ
١٣٣ ـ بِـغَـيْـرِ هَـذَا لَا يُـبَاحُ صَـرْفُـهُ	وَلَـيْـسَ يُـعْـزَلْ إِنْ أُزِيـلَ وَصْـفُـهُ

قوله: (فَلَيْسَ رُكْناً يُعْتَقَدْ في الدِّيْنِ) أي: فليس نصبُ الإمام ركناً يُعتقد في قواعد الدين المجمع عليها، المعلومة بالتواتر بحيث يُكفر منكرها، كالشهادتين والزكاة والصلاة وصوم رمضان والحج؛ لأنه ليس معلوماً من الدين بالضرورة، فلا يُكفر منكره.

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» (١/ ٢٣١): «ما دفن نبي قط إلا في مكانه الذي توفي فيه». وانظر «سيرة ابن هشام» (٢/ ٦٦٣).

وقوله: (وَلَا تَزِغْ عَنْ أَمْرِهِ الْمُبِينِ) أي: ولا تخرجْ عن امتثال أمره الواضح الجاري على قواعد الشريعة، وفي كلامه حذف الواو مع ما عَطَفَتْ، والتقدير (عن أمره ونهيه)، كما أشار إليه الشارح، ولو حمل الأمر في النظم على الشأن لعمّ الأمرين جميعاً، فتجب طاعته على جميع الرَّعايا ظاهراً وباطناً؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النِّسَاء: ٥٩]، وهم العلماء والأمراء، ولقوله ﷺ: «مَنْ أطاعَ أميري فقد أطاعني، ومَنْ عصى أميري فقد عصاني»[(١)]، لكن لا يُطاع في الحرام والمكروه، وأما المباح فإن كان فيه مصلحةٌ عامةٌ للمسلمين وجبَ طاعته فيه، وإلا فلا؛ فلو نادى بعدم شُرب الدُّخان المعروف الآن وجبت عليهم طاعتُهُ؛ لأنَّ في إبطاله مصلحةً عامةً؛ إذ في تَعاطيه خِسَّةٌ لذوي الهيآت ووجوه الناس، خصوصاً إذا كان في القهاوي، وقد وقع أنه أُمِر بترك الدخان في الأسواق والقهاوي، فيحرم الآن[(٢)].

قوله: (إِلَّا بِكُفْرٍ فَانْبِذَنَّ عَهْدَهُ) أي: إلا إذا أمر بكفرٍ فاطرَحَنَّ بيعته جهراً، فإن لم تقدرْ على الجهر بذلك فاطرَحْها سِرًّا.

وقوله: (فَاللهُ يَكْفِينَا أَذَاهُ وَحْدَهُ) أي: فاللهُ تعالى يكفينا أذى الإمام الذي أمر بالكفر وحدَه؛ إذ هو الذي ناصيته بقدرته[(٣)].

قوله: (بِغَيْرِ هَذَا لَا يُبَاحُ صَرْفُهُ) أي: بغير هذا الكفر من جميع المعاصي لا يجوز خَلعُه عن الإمامة لا جهراً ولا سِرًّا.

وقوله: (وَلَيْسَ يُعْزَلْ إِنْ أُزِيلَ وَصْفُهُ) بسكون اللام من (يعزل) للوزن؛ أي: وليس يُعزل إذا وَلِيَ مستكملاً للشروط، ثم أزيل وصفه السابق؛ وهو العدالةُ بطُرُوِّ الفسق، خلافاً لطائفةٍ ذهبوا إلى أنه يُعزل بذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٣٧) ومسلم (١٨٣٥).

(٢) نص العلامة المحقق ابن عابدين على أنه صدر أمر سلطاني يمنع استعمال الدخان، ومعاقبة شاربيه. «حاشية ابن عابدين» (٥/ ٢٩٦)، وانظر «محاضرات العلامة اليوسي» (١/ ٣٧).

(٣) في (أ): (بيده).

[وُجوبُ الأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المُنكرِ وشُروطُهُما]

١٣٤ - وَأْمُرْ بِعُرْفٍ وَاجْتَنِبْ نَمِيْمَهْ وَغِـيْـبَـةً وَخَـصْـلَـةً ذَمِـيـمَـهْ

قوله: (وأْمُرْ بعُرْفٍ) أي: وانْهَ عن منكرٍ، ففيه حذف الواو مع ما عطفت، وإنما ترك المصنف النهي عن المنكر لاستلزام الأمر له.

والعُرفُ بضم العين: لغةً في المعروف، وهو ما عَرَفه الشرع، وهو الواجب والمندوب؛ والمُنكر: ما أنكره الشرع، وهو الحرام والمكروه؛ فيندب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه، ويجب الأمر بالواجب والنهي عن الحرام وجوباً كفائيًا، فإذا قام به البعض سقط الطلب عن الباقين، وهو فوريٌّ إجماعاً.

ولا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن لا يرتكب مثله، بل مَن رأى منكراً، وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه؛ ولهذا قال إمام الحرمين: (يجب على متعاطي الكَأسْ أن ينكر على الجُلَّاسْ)، وقال الغزاليُّ: يجب على من زنى بامرأةٍ أمْرُها بستر وجهها عنه.

والدليلُ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: الكتابُ والسنةُ والإجماعُ. أما الكتابُ فكقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عِمرَان: ١٠٤].

وأما السنةُ فكحديث أبي سعيد الخُدري رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ رأى منكم منكراً فليغيِّرْه بيده، فإنْ لم يستطعْ فبلسانِهِ، فإنْ لم يستطعْ فبقلبه وذلك أضعفُ الإيمان»(١)؛ أي: أقلُّ ثمراته(٢) لدلالته على عدم انتظامه، وإلا فلا يُكلفُ الله نفساً إلا وسعها، فمراتب الإنكار ثلاث:

أقواها: أن يغير بيده، ويليها التغيير بالقول، وأضعفُها الإنكار بالقلب؛ بأن يكرَهَه بقلبه ولا يرضى به.

---

(١) أخرجه مسلم (٤٩).

(٢) قوله: (أي: أقل ثمراته) عبارة الشيخ الأمير: المراد بالإيمان هنا الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٤٣]، ومعنى ضعف الإنكار بالقلب دلالته على غرابة الإسلام وعدم انتظامه من هذه العبارة. انتهى أجهوري.

وأما **الإجماعُ** فلأن المسلمين في الصدر الأوَّل وبعده كانوا يتواصَون بذلك، ويُوبِّخون تاركَه مع الاقتدار عليه، ولا يشكِل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المَائدة: ١٠٥]؛ لأن المعنى إذا فعلتم ما كُلِّفتم به -ومنه الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر- لا يضرُّكم فعل غيركم للمعصية، فصارت الآية دالَّةً على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال ابن مسعودٍ: (إن من أكبر الذنوب عند الله أن يُقال للعبد: اتقِ الله، فيقولَ: عليك بنفسك). وفي الحديث: «مَنْ قيل له: اتقِ اللهَ، فغضِبَ وقفَ يوم القيامة، فلم يبقَ ملكٌ إلا مرَّ به، وقال له: أنتَ الذي قيل لك: اتقِ الله، فغضبْتَ؟!»؛ يعني يوبخونه.

واعلَمْ أن لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً:

أحدها: أن يكونَ المُتولِّي لذلك عالماً بما يأمر به وينهى عنه، فالجاهل بالحكم لا يحل له الأمر ولا النهي، فليس للعوام أمرٌ ولا نهيٌ فيما يجهلونه؛ وأما الذي استوى في معرفته العام والخاص ففيه للعالم وغيره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وثانيها: أن يأمَنَ أن يُؤدِّيَ إنكارُه إلى منكرٍ أكبرَ منه، كأن ينهى عن شرب الخمر فيؤدِّيَ نهيُه عنه إلى قَتْل النفس أو نحوه، فعدم هذين الشرطين يوجب التحريم.

وثالثها: أن يغلبَ على ظنِّه أن أمره بالمعروف مُؤثِّرٌ في تحصيله، وأن نهيه عن المنكر مزيلٌ له، وعدمُ هذا الشرط يُسقط الوجوبَ، ويبقى الجواز إذا قَطَع بعدم الإفادة، والندبُ إذا شك فيها. قاله القَرافيُّ وغيره.

وقال السعد والآمِديُّ بالوجوب فيما لو ظنَّ عدم الإفادة، أو شك فيها، بخلاف ما إذا قطع بعدم الإفادة.

ولفظ السعد: ومن الشروط تجويز التأثير بألا يعلم قطعاً عدم التأثير، لئلا يكون عبثاً واشتغالاً بما لا يعني، انتهى.

ونحوه قول الآمِديِّ: من شروط الوجوب ألا ييأس من إجابته، انتهى.

وقال أكثرُ العلماء كالشافعية: لا يشترط هذا الشرط؛ لأن الذي عليه الأمرُ والنهيُ

لا القبول، كما قال تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [المائدة: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥]؛ ولذلك قال النووي: قال العلماء: ولا يسقط عن المكلَّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله. انتهى ملخصاً من «شرح المصنف»، ومن «حاشية الشَّنَواني».

[اجتنابُ النَّميمةِ]

٢٢٢ قوله: (وَاجْتَنِبْ نَمِيمَهْ) أي: انفِرْ منها وتباعدْ عنها، والأمر في ذلك للوجوب العيني.

والنميمةُ: نقل كلام الناس بعضِهم إلى بعض على وجه الإفساد بينهم؛ كقوله: فلانٌ يقول فيك كذا، لكن قال أبو حامدٍ الغزالي: وليست النميمة مختصةً بذلك؛ بل حدُّها كشفُ ما يكره كشفه؛ سواء كان الكشف بالقول أو بالكتابة أو الرمز أو نحوها، وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأحوال، وسواء كان عيباً أو غيره.

قال النوويُّ: فحقيقة النميمة: إفشاءُ السرِّ، وهتكُ الستر عما يكره كشفه.

قال: وكل مَن حُمِلتْ إليه نميمةٌ لزمه ستة أمور:

الأولُ: ألا يصدِّقه؛ لأن النمام فاسقٌ، والفاسق مردود الخبر.

الثاني: أن ينهاه عن ذلك، وينصَحَه.

الثالثُ: أن يُبغضه فإنه بغيضٌ عند الله، ويجب بغض من أبغضه الله تعالى.

الرابعُ: ألا يظنَّ بالمنقول عنه السوء؛ لقوله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

الخامسُ: ألا يَحمِله ما حُكي له على التَجَسُّس والبحثِ عن تحقيق ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟﴾ [الحجرات: ١٢].

السادسُ: ألا يحكي نميمة عنه فيقولَ: فلانٌ حكى لي كذا، فيصيرَ بذلك نماماً.

والنميمةُ محرمةٌ بالإجماع، والمذاهب متفقةٌ على أنها كبيرةٌ، لحديث «الصحيحين»: «لا يدخلُ الجنةَ نمامٌ»، وفي رواية مسلم: «قتَّاتٌ»(١)؛ بتاءين أُولاهما مشددة؛ أي: نمام، من (قتَّ الحديثَ) نمَّه، والمراد: لا يدخلها مع السابقين، إلا إن غُفر له.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٠٥٦) ومسلم (١٦٩)، بلفظ: «قتات»، ومسلم (١٦٨) بلفظ: «نمام».

وكلُّ ذلك ما لم تَدْعُ الحاجة إليها، وإلا جازت؛ لأنها حينئذ ليست نميمة، بل نصيحة، كما إذا أخبرك شخصٌ بأن فلاناً يريد البطش بمالك أو بأهلك أو نحو ذلك؛ لتكون على حذرٍ، فليس ذلك بحرامٍ لما فيه من دفع المفاسد، وقد يكون بعضه واجباً، كما إذا تيقن وقوع ذلك لو لم يخبِرْك بهذا الخبر، وقد يكون بعضه مستحبًّا، كما إذا شكَّ في ذلك؛ ذكره النووي. أفاده المصنِّف في «شرحه».

[اجتنابُ الغيبةِ]

قوله: (وَغِيْبَةً) أي: واجتنبْ غيبةً، والأمر فيه للوجوب العيني، كما في سابقه.

والغيبة بكسر الغين ذكرك أخاك بما يَكرَه، ولو بما فيه ولو بحضوره، لكن ظاهر المادة يؤيد ما قيل: مِنْ أن ما في الحضور لا يُسمَّى غِيبةً، بل بُهتاناً، وإذا ذكره بما ليس فيه فقد زاد إثمُ الكذب.

ومن الضلال قول بعض العامة: ليس هذا غيبة إنما هو إخبار بالواقع، فربما جرَّه ذلك لكفر الاستحلال، والعياذ بالله.

وليست الغِيبة مختصةً بالذِّكْرِ، بل ضابطُها كلُّ ما أفهمْتَ به غيرك نُقصانَ مسلمٍ بلفظك أو كتابتك، أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك أو نحو ذلك، سواء كان ذلك في بدنه أو دينه أو دنياه أو ولده أو والده أو زوجته أو خادمه أو حرفته أو لونه أو مركوبه أو عِمامته أو ثوبه أو غير ذلك، مما يتعلَّق به.

ومن ذلك قول المصنفين في كتبهم: قال فلانٌ كذا، وهو غلط أو خطأ أو نحو ذلك، فهو حرامٌ إلا إن أرادوا بيان غلطه أو خطئه، لئلا يُقلَّد؛ لأن ذلك نصيحة لا غِيبة. وقولهم: قال مصنف، أو قال قوم أو جماعة كذا وهو غلط أو خطأ، أو نحو ذلك.. ليس غِيبة؛ لأن الغيبة لا تكون إلا في إنسانٍ معينٍ أو جماعةٍ معينين.

وقولك: فعل كذا بعض الناس أو بعض الفقهاء أو مَنْ يدعي العلم أو بعض المفتين، أو نحو ذلك.. غِيبةٌ محرَّمةٌ إذا كان المخاطب يفهمه بعينه، وقضية ذلك أنك إذا ذكرت شخصاً تعرفه أنت دون المخاطَب لا يكون غيبة، ويُشكل عليه حرمة الغِيبة في الخَلوة دون حضور أحدٍ، وكذا بالقلب فقط، فإنها بالقلب محرمةٌ، كهي باللسان ومحلُّ ذلك في غير من شاهَدَ، وأما من شاهد فيعذر في الاعتقاد حينئذٍ، نعم ينبغي أن يحمله على أنه تاب.

وذكر بعضهم أنه إن كان معيناً عند الذاكر والسامع حَرُمت، وإن كان مُبهماً عندهما جازت، وإن كان مُبهماً عند السامع دون الذاكر حرمت على الذاكر دون السامع.

وذكر الأخ في التعريف السابق لذكره في بعض الأحاديث، وقد أخذ به جمعٌ، وقالوا: لا غِيبة في الكافر.

والحقُّ أنه إن كان حربيًّا فلا غيبةَ فيه، وإن كان ذِمِّيًّا حرمت غِيبته، وتخصيصُ المسلم بالذكر في الأحاديث لشرفه.

وحكمُ الغيبة التحريم بالإجماع، وفي الكتاب العزيز: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا...﴾ [الحُجرَات: ١٢] الآية، وفي هذه الآية تنفيرٌ شديدٌ؛ لأنها اشتملت على خمسة أمور؛ وهي كونه لحماً وميتاً ونيئاً ومن آدمي وأخٍ.

وفي «سنن أبي داودَ» و«الترمذي» عن عائشةَ رضي الله عنها أنها قالت: قلت للنبي ﷺ: «حسبُك من صَفِيَّةَ كذا وكذا ـ تعني قصيرة ـ فقال: لقد قلْتِ كلمةً لو مُزِجَتْ بماء البحرِ لمزجتْهُ»[1].

قال النوويُّ: معنى مزجته خالطته بحيث يتغير بها طعمه أو ريحه لشدّة نتنها وقبحها. وهذا الحديث من أعظم الزواجر عن الغيبة وأعمِّها.

وقد اختلف العلماء في مرتبتها من التحريم؛ فقال القُرطبيُّ من المالكية: إنها كبيرةٌ بلا خلاف، يعني في المذهب، وإليه ذهب كثير من الشافعية، وذكر صاحب «العُدَّة» عنهم أنها صغيرةٌ، وأقرَّه عليه الرافعي ومَن تبعه لعموم البلوى بها، فقلَّ مَنْ يَسلَم منها، وفي التعليل نظرٌ لا يخفى؛ لأنَّ ذلك لا يقتضي كونها من الصغائر، والذي جزم به ابن حجرٍ الهَيْتَميُّ في «شرح الشمائل» أن غِيبةَ العالم وحامل القرآن كبيرةٌ، وغيبة غيرهما صغيرةٌ، وهو المعتمد.

وكما يحرمُ على المغتاب ذكر الغيبة يحرم على السامع استماعها وإقرارها؛ فيجب على كل من سمع إنساناً يذكر غِيبة محرمةً أن ينهاه إن لم يَخَفْ ضرراً ظاهراً.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٥٠٢)، وأبو داود (٤٨٧٥).

وقد ورد: «مَنْ رَدَّ غِيبةَ مسلمٍ ردَّ اللهُ النارَ عن وجهِهِ يومَ القيامةِ»[1].

فإن لم يستطعْ باليد ولا باللسان فارقَ ذلك المجلس، ولا يخلّص الإنكارُ بحسب الظاهر.

فإن قال بلسانه: اسكتْ، وهو يشتهي بقلبه استمرارَه، فذلك نفاقٌ، كما قاله الغزاليُّ، فلا بد من كراهته بقلبه[2]، وربما أُلحِق مجلسُ الغيبة بمظانِّ الإجابة، فيقول: الله يلطُف بنا وبفلان فعل كذا وكذا؛ ومن ذلك غِيبةُ المتفقّهين والمتعبدين، فيُقال لأحدهم: كيف حال فلان؟ فيقول: الله يُصلحنا، والله يغفر لنا، اللهُ يصلحه، نسأل الله العافية، الله يتوب علينا، وما أشبه ذلك، ممَّا يفهم منه تنقيصه، فكل ذلك غِيبةٌ مُحرَّمةٌ، وكذلك إذا قال: فلانٌ ما له حِيلةٌ، كلنا نفعل ذلك.

[الأحوالُ التي تجوزُ فيها الغيبةُ]

واعلَمْ أن العلماء ذكروا أن الغيبة تُباح في أحوال للمصلحة، بل ربما وجبت؛ وتلك الأحوال سِتة نظمها الجَوْجري - بجيمين على الصواب - في قوله: [من الوافر]

لِـسِـتٍّ غِـيْـبَـةٌ كَـرِّرْ وَخُـذْهَـا ... مُـنَـظَّـمَـةً كَـأَمْـثَـالِ الـجَـواهِـرْ
تَـظَـلَّـمْ وَاسْـتَـعِـنْ وَاسْـتَـفْـتِ حَـذِّرْ ... وَعَـرِّفْ واذْكُـرَنْ فِـسْـقَ الـمُـجَـاهِـرْ

فالأولى: التظلمُ؛ كأن يقول المظلوم لمن له الولاية كالقاضي: فلانٌ ظلمني مثلاً.

والثانيةُ: الاستعانةُ على تغيير المنكَر؛ كأن يقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر: فلانٌ يعمل كذا، فأَعِنّي على منعه، بشرط أن يكون قصده التوصّل إلى إزالة المنكر، فإن لم يقصدْ ذلك كان حراماً.

والثالثةُ: الاستفتاءُ؛ كأن يقول للمفتي: ظلمني فلانٌ، فهل له ذلك؟ وما طريقي في الخلاص منه؟.

والرابعةُ: التحذير؛ كأن تذكر عيوب شخصٍ لمن يريد الاجتماع عليه، إذا لم ينكفَّ بدون ذكرها، وإلا حَرُمَ.

(١) أخرج الترمذي نحوه (١٩٣١) بلفظ: «من ردَّ عن عرض أخيه رد الله عن وجهه النار يوم القيامة».

(٢) انظر «إحياء علوم الدين» (٣/ ١٥٠) باب بيان تحريم الغيبة بالقلب.

والخامسةُ: التعريفُ؛ كأن تقول: فلانٌ الأعمشُ أو الأعرج، أو نحو ذلك، فيمن كان معروفاً بذلك، بشرط أن يكون بنية التعريف، فإن كان بقصد التنقيص حَرُمَ.

والسادسةُ: أن يكون مُجاهراً بفسقه؛ كالمجاهر بشرب الخمر وأخذ المَكس وغير ذلك[1]، فيجوز ذكره بما فَسَقَ به، لا بغيره من العيوب، بشرط أن يقصد أن تَبْلُغَهُ لينزجر. وحديثُ: «لا غِيبةَ في فاسقٍ»[2] غير ثابت الصحة عند أهل العلم، ولو سُلِّمت صحتُه وجب تقييده بما إذا اغتابه بما فسق به بعد مجاهرته به بالشرط المذكور.

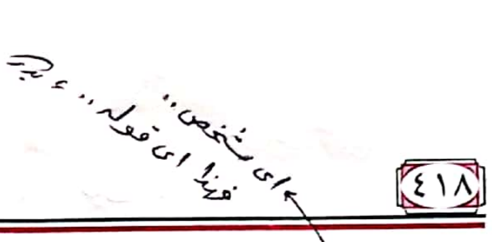
والتوبةُ تنفع في الغِيبة من حيث الإقدام عليها.

وأما من حيث الوقوع في حُرْمَةِ مَنْ هي له فلا بدَّ فيها مع التوبة من طلب عفو صاحبها عنه إذا بلغته، وإذا لم تَبلُغْه كفى الاستغفار له، وإن بلغته بعد ذلك بلغته ممحوَّةً، ولا يصح إبراء صاحبها مع الجهل بما قاله، كأن يقول له: أنا قلت في حقك كلاماً فسامحني منه، بل لا بد من التعيين على الأصح من وجهين عندنا معاشرَ الشافعية، كأن يقول له: قلت في حقك كذا وكذا عند فلانٍ وفلانٍ فسامحني منه، ويكفي الإبراء مع الجهل عند المالكية، كما هو ثاني الوجهين عندنا.

ومما يعينُ على تركِ الغيبة شهودُ أن ضررَها عائدٌ على النفس؛ فإنه ورد أنه تُؤخذُ له حسنات المغتاب لمن اغتابه، وتُطرَحُ عليه سيئاته، وعن ابن المبارك: (لو كنت مُغتاباً.. لاغْتبْتُ والِدَيَّ؛ لأنهما أحقُّ بحسناتي)؛ فالعاقل من اشتغل بعيوب نفسه.

(١) أخرج البخاري (٦٠٦٩): «كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً، ثم يصبح وقد سَتره الله عليه، فيقول: يا فلان، عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يَستره ربه، ويُصبح يكشف ستر الله عنه».

(٢) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩/ ٤١٨، رقم ١٠١١)، قال الهيثمي (١/ ١٤٩): فيه العلاء بن بشر ضعفه الأزدي، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٧/ ١٠٩، رقم ٩٦٦٥) وقال: قال أبو عبد الله (يعني الحاكم): غير صحيح. وأخرجه أيضاً: القضاعي في مسند الشهاب (٢/ ٢٠٢، رقم ١١٨٥) جميعاً عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده. وقال ابن عدي عن أحمد بن حنبل: حديث منكر، وقال الدارقطني والخطيب: حديث باطل، والشطر الثاني رواه البخاري من حديث أبي هريرة (١٠/ ٤٠٥) في الأدب، باب ستر المؤمن على نفسه، ومسلم رقم (٢٩٩٠) في الزهد، باب النهي عن هتك الإنسان ستر نفسه.



فإن قال: لا أعلم لي عيباً، فهذا أعظم عيب.

ومما يُرجى بركته الاستغفارُ لأرباب الحقوق، ومن أوراد سيدي أحمد زَرّوق:

أستغفر الله العظيم لي ولوالديَّ ولأصحاب الحقوق عليَّ وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، الأحياء منهم والأموات، خمس مرات بعد كل فريضة. انتهى، ملخصاً من «شرح المصنف» بزيادة.

قوله: **(وَخَصْلَةً ذَمِيمَهْ)** أي: واجتنبْ كلَّ خصلة ذميمة شرعاً.

وإنما خصَّ المصنِّف ما ذكره بعدُ اهتماماً بعيوب النفس؛ فإن بقاءها مع إصلاح الظاهر، كلُبْس ثيابٍ حسنةٍ على جسدٍ مُلطَّخٍ بالقاذورات.

وقد أدخلت الكافُ ما بقي من أفراد الخصلة الذميمة؛ كالظلم والبغي وقطع الطريق والغِشّ، كأن يَخْلِط الرَدِيءَ بالجَيِّد.

وقد رُوي: «أنَّ النبيَّ ﷺ مرَّ برجلٍ يبيعُ طعاماً فأعجبه، فأدخلَ يدَه، فرأى بَلَلاً، فقال له: ما هذا؟ فقال: أصابته السماء، فقال: هلَّا جعلته من فوق الطعام حتى يراهُ الناس، مَنْ غَشَّنا فليس مِنَّا»[1]؛ أي: فليس على طريقتنا الكاملة. وكالكذب لغير مصلحة شرعية، فإن كان لمصلحةٍ شرعيةٍ جاز كالكذب للزوجة تطييباً لنفسها، بل قد يجب، كالكذب لإنقاذ مسلمٍ أو لإصلاح ذاتِ البَيْنِ[2]، وكعقوقِ الوالدين، وتركِ الصلاة، ومنعِ الزكاة.

والمداهنة[3] إن كان فيها إفساد الدِين؛ كأن شكر ظالماً على ظلمه أو مُبطِلاً على باطله فتحرم حينئذٍ، وقد تجب، كما إذا توقف عليها دفع محرم، وتندب إن كانت وسيلةً لمندوب، وتكره إن كانت وسيلةً لمكروه، وإن خلت عن ذلك أبيحت، فتعتريها الأحكام الخمسة.

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٢).

(٢) أخرج مسلم (٢٦٩٢) عن أم مكثوم بنت عقبة بن أبي معيط قالت: سمعت رسول الله يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيراً، أو يقول خيراً»، وقالت: ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: الحرب والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها».

(٣) قوله: (والمداهنة) قال في «شرح المصنف»: المداهنة مقابلة الناس بما يُحبونه من القول أو الفعل. انتهى أجهوري.

[اجتنابُ العُجبِ والكِبْرِ والحَسَدِ]

١٣٥ ـ كَالعُجْبِ وَالكِبْرِ وَدَاءِ الحَسَدِ وَكَـالمِـرَاءِ وَالجَـدَلْ فَـاعْـتَـمِـدِ

قوله: (كَالعُجْبِ) هو رؤيةُ العبادة واستعظامُها، كما يُعْجَبُ العابدُ بعبادته، والعالم بعلمه، فهذا حرامٌ غير مُفسدٍ للطاعة، وكذلك الرياء فهو حرامٌ غير مفسدٍ للطاعة، خلافاً لمن قال بأنه يفسدها، فإن الذي صرَّح به بعض المحققين أنه مُحبطٌ للثواب فقط مع وقوع العمل صحيحاً، وإنما حرم العجب؛ لأنه سوء أدب مع الله تعالى، إذ لا ينبغي للعبد أن يستعظم ما يتقرَّب به لسيده، بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده، لا سيما عظمته سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ أي: ما عظَّموه حقَّ عظمته، ومما يُعِينُ على دفع العجب أن الصادق المصدوق أخبر بأنه يفسد العمل(١)؛ أي: يبطل ثوابه؛ فإذا أرادت نفسك العجب.. فقل لها: عوَّضكِ الله في العمل خيراً، ولا معنى للعجب بما لم يُعلم أقُبل أو لم يُقبل؟!

على أنه حيث شَهِد أن كلَّ شيءٍ من الله تعالى لم يبقَ له شيءٌ يُعجَب به.

قوله: (وَالكِبْرِ) هو بَطَرُ الحقِّ وغَمْصُ الخلقِ بالصاد، أو وغَمْطُ الخلق بالطاء، كما فسره به عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم؛ وهو: «لن يدخلَ الجنةَ من كان في قلبه مِثْقالُ ذرَّةٍ من الكِبْر، فقالوا: يا رسول الله؛ إنَّ أحدنا يحبُّ أن يكون ثوبُه حسناً، ونعلُه حسنةً، فقال: إنَّ الله جميلٌ يحبُّ الجمالَ، ولكن الكبر بَطَرُ الحقِّ، وغَمْصُ أو (وغَمْطُ الناس)»(٢) بالصاد والطاء، فقوله: «لن يدخلَ الجنةَ... إلى آخره»؛ أي: مع السابقين أو محمولٌ على المُستحلِّ؛ وقد قيل: لأول متكبرٍ وهو إبليس: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٣]؛ وقوله: «إن الله جميل يحب الجمال»؛ أي: إن الله متصفٌ بصفات الجمال؛ وهي صفات الكمال، يثيب

---

(١) مما يعين على دفع العُجب أن الصادق المصدوق أخبر بإفساده العمل، فقُل لنفسك: إن أردت عجباً بعمل فعوَّضك الله في العمل خيراً فهو من باب: شيء يُؤدي ثبوته لنفيه محالٌ وجوده. انتهى «حاشية الأمير».

(٢) أخرجه مسلم (٩١).

على التجمل بالملابس ونحوها، إظهاراً لنعمته تعالى، فالتجمل بالملابس ونحوها ليس كبراً، بل يكون مندوباً في الصلوات والجماعات ونحوها، وفي حق المرأة لزوجها، وفي حقِّ العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس؛ ويكون واجباً في حقِّ وُلاة الأمور وغيرهم، إذا توقّف عليه تنفيذُ الواجب، فإن الهيئةَ المُزْرِيةَ لا تُصلَحُ معها مصالح العامة في العُصُور المتأخرة. . لِما طبعت عليه النفوس الآن من التعظيم بالصور، عكس ما كان عليه السلف الصالح من التعظيم بالدين والتقوى.

ويكون حراماً إذا كان وسيلةً لمحرمٍ، ومكروهاً إذا كان وسيلةً لمكروهٍ، ومباحاً إذا خلا عن هذه الأسباب.

قال العلماءُ: بَطَر الحقِّ رَدُّهُ على قائله؛ أي: عدم قبوله[١] منه.

وغَمْص أو غَمْط الناس: احتقارُهم[٢]؛ أي: انتقاصهم والتهاون بهم؛ وقد عمَّتِ البلوى بالكبر، حتى قيل: آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حبُّ الرياسة، وهو معصية إبليس؛ فإنه تكبَّر حين أُمر بالسجود لآدم، فامتنع واستقبح أمرَ الله له بالسجود، فلذلك كَفَر.

وله دواءٌ عقليٌّ وشرعيٌّ وعاديٌّ:

أما **العقليُّ** فأَنْ يعلمَ بأن التأثير لله، وأنه لا يملك لنفسه ولا لغيره نفعاً ولا ضراً؛ فلا ينبغي لعاقل أن يتكبَّر، فإنه قد استوى القوي والضعيف والرفيع والوضيع في الذل الذاتي؛ وقد قيل لسيد الكائنات: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨].

وأما **الشرعيُّ** فهو الوعيدُ الوارد فيه لكونه صفة الربِّ، من نازعه فيها أهلكه، وغارت عليه جميع الكائنات لخروجه على سيدها، فيُستَثْقَل ظاهراً وباطناً، كما هو مشاهَد.

وأما **العاديُّ** فأَنْ ينظرَ لأصله ومآله وتقلباته، فإن أصله نطفةٌ قَذِرةٌ أصلها من دم، وأقام مُدَّةً وسط القاذورات من دم حيضٍ وغيره، ومُدَّةً يبولُ على نفسه ويتغوَّطُ،

---

(١) قوله: (أي: عدم قبوله) أي: عدم الميل إليه، بأن يحصل له في نَفسه ضِيقٌ منه، فليس المراد بِردِّه على قائِله تكذيبه باللسان؛ لأن الكبر قلبيٌّ. انتهى أجهوري.

(٢) في (أ): (استحقارهم).

ثم هو الآن محشوٌ بقاذوراتٍ لا تحصى، ويباشر العَذِرة بيده كذا كذا مرَّةً، يغسلها عن جسمه، ومآلُه جِيفةٌ منتنةٌ. فمن تأمل صفاتِ نفسه، عَرَف مِقْداره.

والمتواضعُ: من عرف الحق، ورأى جميع ما معه من فضل الله، ولا يَحقِر شيئاً في مملكة سيده، ويسأله دوام ما تفضل به عليه. ومحل كون الكبر حراماً إذا كان على عباد الله الصالحين وأئمة المسلمين، وهو حينئذٍ من الكبائر ومن أعظم الذنوب القلبيةِ.

وأما إذا كان على أعداء الله فهو مطلوبٌ شرعاً حسن عقلاً. والمراد بالكبر عليهم: احتقارهم لأجل كفرهم ومعصيتهم، لا احتقارُ ذاتهم.

قوله: (وَدَاءِ الحَسَدِ) أي: داء هو الحسدُ؛ فالإضافة للبيان، هذا إن أُريد الداء المعنوي، فإن أُريد الداء الحسي كان من إضافة المشبه به للمشبه؛ أي: الحسد الشبيه بالداء، وهو تمني زوال نعمة الغير؛ سواء تمنَّاها لنفسه أو لا، بأن تمنى انتقالها عن غيره لغيره، وهذا أخسُّ الأخساء؛ لأنه باع آخرته بدنيا غيره؛ بخلاف ما إذا تمنى مثل نعمة الغير، فإنه غِبْطَةٌ محمودةٌ في الخير، كما ورد: «لا حسدَ إلا في اثنتين . . .»[1] الحديث.

ودليلُ تحريمه الكتابُ والسنةُ والإجماعُ، قال تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ٥]، وشرُّه كثيرٌ، فمنه ما هو غير مكتسَبٍ، وهو إصابة العين[2].

ومنه ما هو مكتسب؛ كسعيه في تعطيل الخير عنه، وتنقيصه عند الناس، وربما دعا عليه أو بطش به، إلى غير ذلك. وقال ﷺ: «إياكم والحسدَ؛ فإنَّ الحسد يأكلُ الحسنات، كما تأكلُ النار الحطبَ أو العُشْبَ»[3].

ودواءُ الحسد النظرُ للوعيد مع أنه إساءة أدبٍ مع الله تعالى؛ كأنه لا يُسلِّمُ له حكمَهُ، ولذلك قال بعضهم: [من المتقارب]

أَلا قُلْ لِمَنْ باتَ لي حاسِداً: أَتَدْرِي عَلى مَنْ أَسَأْتَ الأَدَبْ؟

(١) أخرجه البخاري (٧٣)، ومسلم (٨١٦).

(٢) قوله: (وهو إصابة العين) في جعل هذا تابعاً للحسد نظرٌ ظاهرٌ؛ لأن الإنسان قد يُصيب بالعين نفسَه وماله، ومعلومٌ أنه لا حَسد حينئذٍ. انتهى أجهوري.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٩٠٣)، والبيهقي في «الشعب» (٦٦٠٨).

أَسَـأْتَ عَـلـى اللهِ فِـي فِـعْـلِـهِ ... كَـأَنَّـكَ لَـمْ تَـرْضَ لِـيْ مَـا وَهَـبْ

فَـكَـانَ جَـزَاؤُكَ أَنْ خَـصَّـنِـي ... وَسَـدَّ عَـلَـيْـكَ طَـرِيـقَ الـطَّـلَـبْ

ومِن الحكمة: الحسودُ لا يَسُودُ؛ أي: كثير الحسد لا تحصلُ له سيادة.

ومِن كلام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه: [من البسيط]

إِنْ يَحْسُدُونِي فَإِنِّي غَيْرُ لَائِمِهِمْ ... قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الفَضْلِ قَدْ حُسِدُوْا

فَـدَامَ لِـيْ وَلَـهُـمْ مَـا بِـيْ ومَـا بِـهِـمُ ... ومَـاتَ أَكْـثَـرُنَـا غَـيْـظاً بِـمـا يَـجِـدُ

أَنَـا الَّـذِي يَـجِـدُونِـي فِـي صُـدُوْرِهِـمُ ... لَا أَرْتَـقِـيْ صَـدَراً مِـنْـهـا وَلَا أَرِدُ

ويُروى أنَّ إبليسَ قال لسيدنا نوح عليه الصلاة والسلام: (خذ مني خمساً، قال: لا أصدِّقُك، فأوحى الله إليه أن صَدِّقْهُ، فقال: قلْ؛ فقال: إياك والكِبْرَ، فإني إنما وقعت فيما وقعت فيه بالكِبْر، وإياكَ والحسدَ، فإن قابيل قتل أخاه هابيل بالحسد، وإياكَ والطمعَ، فإن آدم ما أورثه الله ما أورثه إلا بالطمع، وإياكَ والحرصَ، فإن حواء ما وقعت فيما وقعت فيه إلا بالحرص، وإياكَ وطولَ الأمل، فإنهما ما وقعا فيما وقعا فيه إلا بطول الأمل).

[اجتناب المراءِ والجدلِ]

قوله: (وكالمِراءِ) هو لغةً: الاستخراج، يقال: مارى فلانٌ فلاناً، إذا استخرج ما عنده، وعرفاً: منازعة الغير فيما يدعي صوابه، ومحلُّ كونه مذموماً إذا كان لتحقير غيرك، وإظهار مزيتك عليه.

وقد ورد في الحديث: «هلكَ المتنطِّعونَ... ثلاثاً»(١)؛ أي: المتعمِّقون في البحث.

وأخرج الطَّبَرانيُّ عن ثَوبان مرفوعاً: «سيكونُ في أمتي أقوامٌ يُغَلِّطون فقهاءَهم بعُضَلِ المسائل ـ بضم العين وفتح الضاد؛ أي: صعابها ـ أولئك شِرارُ أمتي»(٢)، وأما إذا كان لإحقاق حقٍّ، وإبطالِ باطلٍ؛ أي: لإظهار حَقِّيَّة الحق، وإظهار بطلان الباطل، فممدوحٌ شرعاً ولو من ولدٍ لوالده؛ فيكون عقوقاً محموداً.

(١) أخرجه مسلم (٢٦٧٠).

(٢) أخرجه الطبراني «المعجم الكبير» (٢/ ٩٨)، وابن حبان «مجمع الزوائد» (١/ ١٥٥).

قوله: (وَالجَدَلْ) بسكون آخره للوزن: وهو دفعُ الشخص خَصْمَهُ عن إفساد قوله بحجةٍ قاصداً به تصحيح كلامه، كذا عرفه الشارح، وعليه فالفرق بينه وبين المراء:

أن الجدالَ يكون من قِبَل صاحب القول يدفع عن قوله الإفساد، والمراءَ يكون من قبل الخصم؛ وإذا حققت النظر وجدتهما بمعنًى واحدٍ، وحينئذٍ فنقول في تعريفهما: مقابلةُ الحجة بالحجة. ومحل حرمته إذا كان لإفساد قول الغير، بخلاف ما إذا كان لإحقاق حقٍّ أو إبطال باطلٍ.

قال الإمام الشافعيُّ: ما ذاكرْتُ أحداً وقصدْتُ إفحامَه، وإنما أذاكره لإظهار الحقِّ، من حيث هو حقٌّ.

قوله: (فَاعْتَمِدْ) المقصود منه التكملة، وأشارَ به المصنف إلى انقضاء فنِّ العقائد؛ أي: فاعتمدْ في العقائد على ما ذكرته؛ لأنه مذهب أهل السنة والجماعة.

[التخلقُ بأخلاقِ النبيِّ ﷺ ومَن سارَ على هَديِهِ]

١٣٦ ـ وَكُنْ كَمَا كَانَ خِيارُ الخَلْقِ ... حَلِيْفَ حِلْمٍ تَابِعاً لِلْحَقِّ

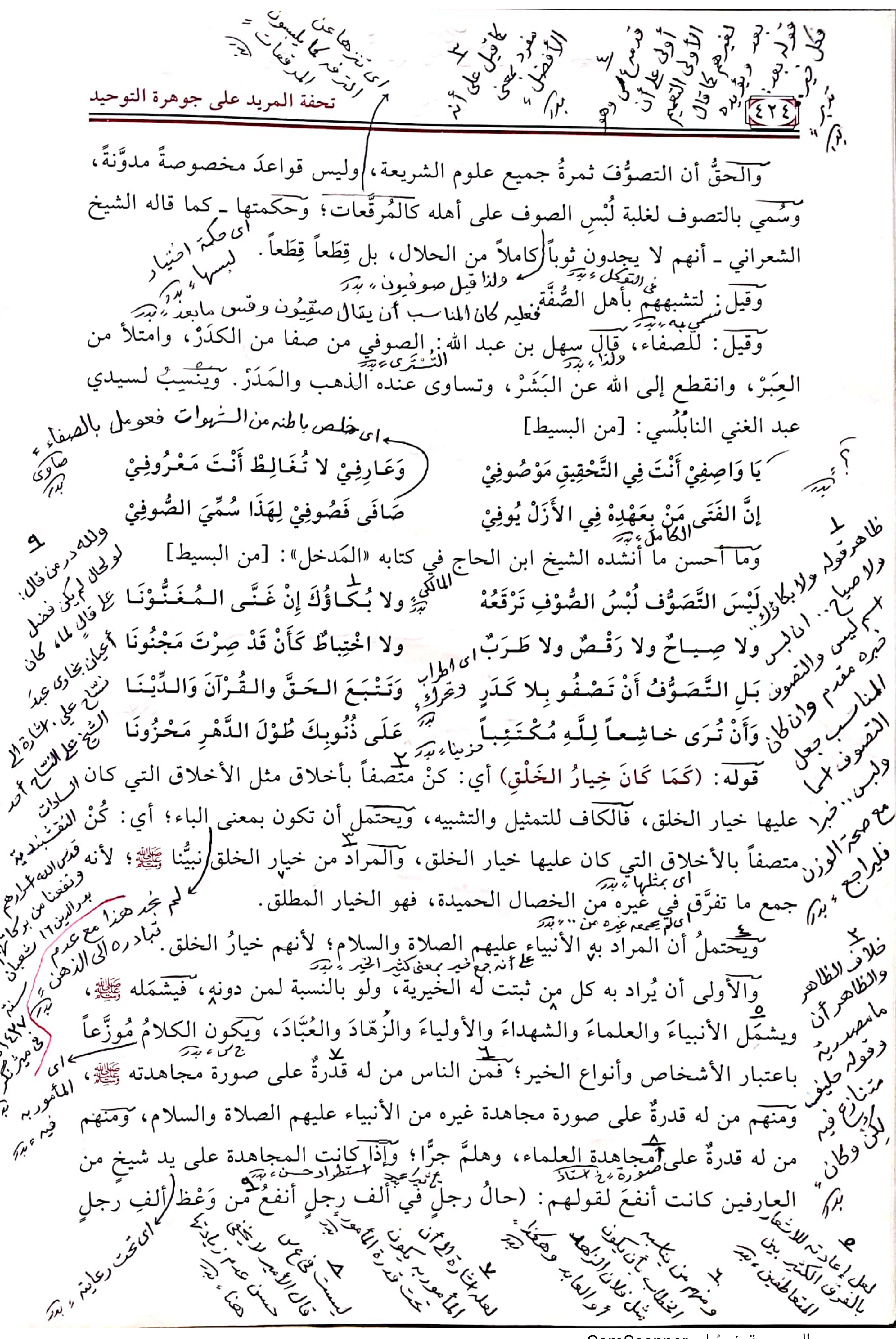
قوله: (وَكُنْ . . . إلخ) هذا من باب التخلص من التخلية ـ بالخاء المعجمة ـ؛ أي: التخلي من الرذائل التي أشار إليها بقوله: (واجتنب . . . إلخ) إلى التحلية ـ بالحاء المهملة ـ؛ أي: التحلي بالفضائل التي أشار إليها بقوله: (وكن . . إلخ).

وقد ذكر المصنِّف شيئاً من فنِّ التصوف، ومنه مباحث النميمة وما بعدها من المهلكات، فهي تصوُّفٌ.

وعرّفوه بأنه: علمٌ بأصولٍ يعرف بها إصلاح القلب وسائرِ الحواسِّ.

وفائدتُهُ: صَلاحُ أحوال الإنسان. . لما فيه من الحثِّ على تصفية الاعتقاد، وكمال الأعمال بالسَّداد.

وقال الغزاليُّ: هو تجريد القلب لله تعالى، واحتقارُ ما سواه؛ أي: تخليص القلب لله تعالى، واعتقاد أن ما سواه لا ينفع ولا يضرُّ، فلا يعوَّل إلا على الله؛ فالمراد باحتقار ما سواه: اعتقاد أنه لا يضرُّ ولا ينفع؛ وليس المراد به الازدراء والتنقيص



والحقُّ أن التصوُّفَ ثمرةُ جميع علوم الشريعة، وليس قواعدَ مخصوصةً مدوَّنةً، وسُمِّي بالتصوف لغلبة لُبْسِ الصوف على أهله كالمُرقَّعات؛ وحكمتها - كما قاله الشيخ الشعراني - أنهم لا يجدون ثوباً كاملاً من الحلال، بل قِطَعاً قِطَعاً.

وقيل: لتشبههم بأهل الصُّفَّة.

وقيل: للصفاء، قال سهل بن عبد الله: الصوفي من صفا من الكدَرِ، وامتلأ من العِبَرِ، وانقطع إلى الله عن البَشَرِ، وتساوى عنده الذهب والمَدَرُ. وينسب لسيدي عبد الغني النابُلُسي: [من البسيط]

يَا وَاصِفِيْ أَنْتَ فِي التَّحْقِيقِ مَوْصُوفِيْ ... وَعَارِفِيْ لا تُغَالِطْ أَنْتَ مَعْرُوفِيْ
إِنَّ الفَتَى مَنْ بِعَهْدِهِ فِي الأَزَلْ يُوفِيْ ... صَافَى فَصُوفِيْ لِهَذَا سُمِّيَ الصُّوفِيْ

وما أحسن ما أنشده الشيخ ابن الحاج في كتابه «المَدخل»: [من البسيط]

لَيْسَ التَّصَوُّفُ لُبْسُ الصُّوفِ تَرْقَعُهُ ... ولا بُكَاؤُكَ إِنْ غَنَّى المُغَنُّونَا
ولا صِيَاحٌ ولا رَقْصٌ ولا طَرَبٌ ... ولا اخْتِبَاطٌ كَأَنْ قَدْ صِرْتَ مَجْنُونَا
بَلِ التَّصَوُّفُ أَنْ تَصْفُو بِلا كَدَرٍ ... وَتَتْبَعَ الحَقَّ والقُرْآنَ وَالدِّيْنَا
وَأَنْ تُرَى خَاشِعاً لِلَّهِ مُكْتَئِباً ... عَلَى ذُنُوبِكَ طُولَ الدَّهْرِ مَحْزُونَا

قوله: (كَمَا كَانَ خِيارُ الخَلْقِ) أي: كُنْ متصفاً بأخلاق مثل الأخلاق التي كان عليها خيار الخلق، فالكاف للتمثيل والتشبيه، ويحتمل أن تكون بمعنى الباء؛ أي: كُنْ متصفاً بالأخلاق التي كان عليها خيار الخلق، والمراد من خيار الخلق نبيُّنا ﷺ؛ لأنه جمع ما تفرَّق في غيره من الخصال الحميدة، فهو الخيار المطلق.

ويحتملُ أن المراد به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ لأنهم خيارُ الخلق.

والأولى أن يُراد به كل من ثبتت له الخيرية، ولو بالنسبة لمن دونه، فيشمله ﷺ ويشمَل الأنبياءَ والعلماءَ والشهداءَ والأولياءَ والزُّهّادَ والعُبّادَ، ويكون الكلامُ مُوزَّعاً باعتبار الأشخاص وأنواع الخير؛ فمن الناس من له قدرةٌ على صورة مجاهدته ﷺ، ومنهم من له قدرةٌ على صورة مجاهدة غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومنهم من له قدرةٌ على مجاهدة العلماء، وهلمَّ جرًّا؛ وإذا كانت المجاهدة على يد شيخ من العارفين كانت أنفعَ لقولهم: (حالُ رجلٍ في ألف رجلٍ أنفعُ من وَعْظِ ألفِ رجلٍ

في رجلٍ)، فينبغي للشخص أن يلزم شيخاً عارفاً على الكتاب والسنة، بأن يَزِنَهُ قبل الأخذ عنه، فإن وجده على الكتاب والسنة لازمه وتأدَّب معه، فعساه يكتسب من حاله ما يكون به صفاء باطنه، والله يتولَّى هداه.

قوله: (حَلِيْفَ حِلْمِ) أي: وكنْ حليف حِلْمٍ، فهو خبرٌ ثانٍ، لكن في قوله: (وكن كما كان خيار الخلق)، والحليف بمعنى المحالِف والملازِم، فهو فعيلٌ بمعنى مفاعل، والحلمُ بمعنى تحمّل مشاقّ عباد الله بحيث لا يستفزُّك الشيطان، ولا الهوى، ولا يحرِّكُكَ الغضب؛ فالشجاع ليس بالصُّرَعَة، إنما الشجاع من يملك نفسه عند الغضب، وإنما خصَّ الناظم الحلم بالذكر مع دخوله في عموم ما كان عليه خيار الخلق اهتماماً به، ولأنه وصفٌ جامع لأوصاف الخير، لكن الحلم فيما يُغضِبُ اللهَ مذمومٌ.

قوله: (تَابِعاً لِلحَقِّ) أي: وكُنْ تابعاً للحق، فهو خبرٌ ثالثٌ لـ (كُنْ) المتقدمة، والمراد بالحق: الله تعالى؛ لأن الحق اسمٌ من أسمائه.

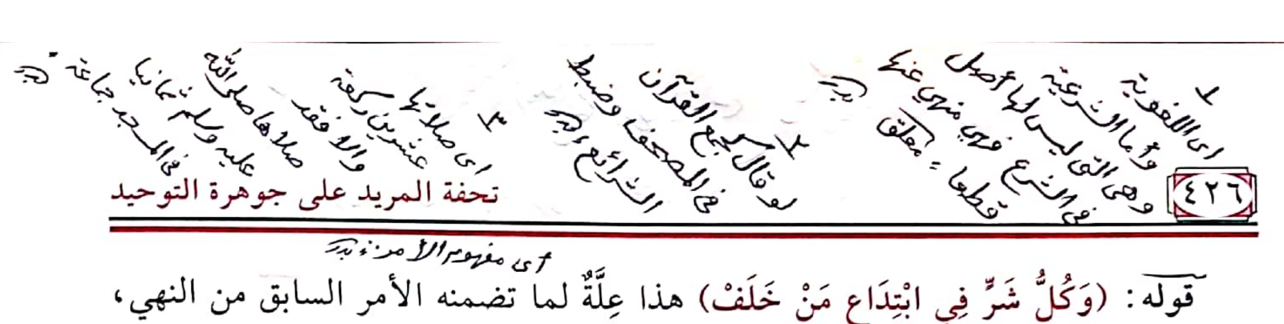
وفي الكلام حذفُ مضافٍ؛ أي: لدين الحق، ويحتمل أن المراد به الأحكام الحقَّة، وحينئذٍ فلا حاجة لتقدير المضاف.

ولا يخفى عليك، أيها الموفَّقُ؛ أنك لا تكون تابعاً للحق إلا إذا كنت متمسكاً به، مُمتثلاً لأوامره مُجتنباً لنواهيه، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، فزِنْ جميع أقوالك وأفعالك واعتقاداتك بميزان الشريعة، وعليك بحفظ الحواس وضبط الأنفاس.

١٣٧ ـ فَكُلُّ خَيْرٍ فِي اتِّبَاعِ مَنْ سَلَفْ ... وَكُلُّ شَرٍّ فِي ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ

قوله: (فَكُلُّ خَيْرٍ فِي اتِّبَاعِ مَنْ سَلَفْ) هذا عِلَّةٌ للأمر السابق في قوله: (وكن كما كان خيار الخلق . . . إلخ)؛ فالمعنى: لأن كلَّ خيرٍ حاصلٌ في اتباع من سلف، فالفاء بمعنى لام التعليل، والمراد بمن سلف: من تقدَّم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم، خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدين الذين انعقد الإجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم في الإفتاء والحكم.

وأما عملُ الشخص في نفسه فيجوز تقليد غيرهم فيه.



قوله: (وَكُلُّ شَرٍّ فِي ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ) هذا عِلَّةٌ لما تضمنه الأمر السابق من النهي، والتقدير: ولا تكن كما كان عليه شرار الخلق؛ لأنَّ كلَّ شَرٍّ حاصلٌ في ابتداع مَن خلف؛ أي: مَنْ تأخَّر من الخَلْف السيِّئ الذين أضاعوا الصلوات، واتبعوا الشهوات.

واعلمْ أن البدْعة تعتريها الأحكام الخمسة:

فتارةً تكون واجبةً؛ كضبط المصاحف والشرائع إذا خيف عليها الضَّياع.

وتارة تكون محرَّمةً؛ كالمَكْس وسائر المحدثات المنافية للقواعد الشرعية.

وتارة تكون مندوبةً؛ كصلاة التراويح جماعة، ولذلك قال سيدنا عمر رضي الله عنه في التراويح: (نعمت البدعة هِيَ).

وتارة تكون مكروهةً؛ كزَخْرَفة المساجد وتزويق المصاحف.

وتارة تكون مباحةً؛ كاتخاذ المناخل للدقيق؛ ففي الآثار: «إن أولَّ شيءٍ أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذُ المناخل»، وإنما كانت مباحةً؛ لأن لِين العيش وإصلاحه من المباحات، فوسائله مباحةٌ.

١٣٨ - وَكُلُّ هَدْيٍ لِلنَّبِيِّ قَدْ رَجَحْ	فَمَا أُبِيْحَ افْعَلْ وَدَعْ مَا لَمْ يُبَحْ
١٣٩ - فَتَابِعِ الصَّالِحَ مِمَّنْ سَلَفَا	وَجَانِبِ الْبِدْعَةَ مِمَّنْ خَلَفَا
١٤٠ - هَذَا وَأَرْجُو اللهَ فِي الإِخْلَاصِ	مِنَ الرِّيَاءِ ثُمَّ فِي الْخَلَاصِ

قوله: (وَكُلُّ هَدْيٍ لِلنَّبِيِّ قَدْ رَجَحْ) أي: وكلُّ هَدْيٍ منسوبٍ للنبي ﷺ قد رَجَحَ على ما لم ينسبْ له ﷺ من الأقوال والأفعال والاعتقادات، فأفضل الأحوال أحوالُه ﷺ التي لم تُنسخْ، وليس المقصود بها مجرد بيان الجواز، ولا مما قام الدليل على اختصاصه به ﷺ، بخلاف ما نُسخ كقيام الليل كلِّه، وما قصد به مجرَّد بيان الجواز كوضوئه ﷺ مرَّةً مرَّةً، وما كان مُختَصًّا به عليه الصلاة والسلام؛ كتزوجه أكثر من أربع.

قوله: (فَمَا أُبِيحَ افْعَلْ) أي: فما لم يُنْهَ عنه، ولو تنزيهاً افعلْ، فالمراد بما أبيح ما لم يُنْهَ عنه، فيشمل الواجب والمندوب والمباح، وهو ما استوى طرفاه؛ أي: فعلُه وتركُه.

وقولُه: (وَدَعْ مَا لَمْ يُبَحْ) أي: واتركْ ما لم يبحْ لك فعلُه؛ وهو المنهيُّ عنه بأن كان مُحرَّماً أو مكروهاً أو خلافَ الأولى.

قوله: (فَتَابِعِ الصَّالِحَ مِمَّنْ سَلَفَا) أي: فتابعْ في عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريق الصالح ممن سلف، كقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنةِ الخلفاء الراشدين من بعدي، عَضُّوا عليها بالنواجذِ»(1)، وهذا كناية عن شدَّةِ التمسك بها، والصالح: هو القائم بحقوق الله وحقوق العباد، وهذا أندر من الكبريتِ الأحمر، ويُطلَق الصالح على النبي، كما يطلقُ على الولي، إلا أن الصَّلاح في الأنبياء أكملُ منه في الأولياء.

قوله: (وَجَانِبِ البِدْعَةَ مِمَّنْ خَلَفَا) أي: واتركِ البدعة المذمومة ممن جاء بعد خواصِّ الصحابة وعلمائهم.

وقد علمت أن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة.

والحاصلُ أن كل ما وافق الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس فهو سُنَّةٌ. وما خرج عن ذلك فهو بِدعةٌ مذمومةٌ.

قوله: (هذا) مفعولٌ لمحذوف؛ أي: افهمْ هذا، أو مبتدأٌ والخبرُ محذوفٌ، والتقدير هذا الذي ذكرته في هذه المنظومة مذهبُ أهل السنة، أو نحو ذلك.

وهذا من باب التخلص؛ وهو الانتقال من غرضٍ ـ وهو هنا الأمر بمتابعة السلف الصالح، ومجانبة البدعة ممن خلف ـ إلى غرضٍ آخرَ ـ وهو هنا رجاء الإخلاص، وما ذكر بعده ـ وبين الغرضين تناسب.

قوله: (هَذَا وَأَرْجُو اللهَ) الرجاءُ بالمدّ: هو تعلُّق القلب بمرغوبٍ فيه مع الأخذ في الأسباب، وإلا فهو طمعٌ مذمومٌ.

قال ابن الجوزي: مثل الراجي مع الإصرار على المعصية، كمثل مَنْ رجا حصاداً وما زرع أو ولداً وما نكح، وقال عبد الله بن المبارك: [من البسيط]

مَا بَالُ دِيْنِكَ تَرضَى أَنْ تُدَنِّسَهُ ... وَثَوْبُكَ الدَّهْرَ مَغْسُولٌ مِنَ الدَّنَسِ؟
تَرْجُو النَّجاةَ وَلَمْ تَسْلُكْ طَرِيْقَتَها ... إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِيْ عَلَى اليَبَسِ

(1) أخرجه الترمذي (٢٦٧٦).

وفي الحديث القدسي: «مَا أقلَّ حياءَ مِنْ يُطْمَعُ في جَنَّتي بغير عَمَلٍ، كيف أجودُ برحمتي على مَنْ بخلَ بِطاعَتِي؟».

قوله: (فِي الإِخْلاصِ) أي: في اتصافي به؛ وهو قصد الله بالعبادة وحدَه، وهو سببٌ للخلاص من أهوال يوم القيامة، وهو واجبٌ عينيٌّ على كل مُكلَّفٍ في جميع الطاعات.

قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البيّنة: ٥]، وقال ﷺ: «إنَّ اللهَ لا يقبلُ مِنَ العملِ إلَّا ما كان خالصاً، وما ابتُغِي به وجهُهُ»(١).

وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ فارقَ الدنيا على الإخلاصِ للهِ وحدَهُ لا شريكَ له، وإقامِ الصلاة، وإيتاء الزكاةِ.. فارقَهَا واللهُ عنه رَاضٍ»(٢).

وعن ثوبانَ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «طُوبَى للمُخلِصينَ، أولئك مصابيحُ الهُدى تنجلي عنهم كلُّ فتنةٍ ظَلماءَ»(٣)، وفي روايةٍ: (قَتماءَ)، وهي بمعنى ظلماء.

وممَّا يعينُ على الإخلاص استحضارُ أن ما سوى الله لا شيءَ بيده، وأن كلَّ شيءٍ بيد الله تعالى، والصادق في إخلاصه لا يحبُّ اطّلاع الناس على حُسْنِ عمله، ولا يكرَه أن يَطَّلِعَ الناس على سَيِّئ عمله، ولا يبالي بخروج قَدْره من قلوب الخلق، ورُؤي بعضهم في المنام بعد الموت يقول: (الجنَّة أرضُها الإيمان، وشجرُها الأعمالُ، وثمرُها الإخلاصُ).

قوله: (مِنَ الرِّيَاءِ) بالمدّ؛ أي: بدله، فـ (من) للبدل على حدِّ قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ [التوبة: ٣٨]؛ أي: بَدَلَها، وليست للتعدية؛ لأنه لم يُعبِّرْ بالخلاص أو الخلوص، بل عَبَّرَ بالإخلاص.

والرياءُ: أن يَعمَل القُربةَ ليراه الناس.

وأما التَّسْمِيعُ: فهو أن يعمل العمل وحدَه، ثم يُخبر به الناس لأجل تعظيمِهم له،

(١) أخرجه النسائي (٣١٤٠) (٦/ ٢٥).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٧٠)، والحاكم (٢/ ٣٣٢).

(٣) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (١/ ١٦)، وأخرجه أيضاً: الديلمي (٢/ ٤٤٨، رقم ٣٩٣٦).

أو لجَلْبِ خيرٍ منهم، وكلٌ من الرياء والتسميع مُحبطٌ للثواب مع صحة العمل، خلافاً لما نصَّ عليه السادة المالكية من أنه مُبطلٌ للعبادة. وقولُ الحسن: (مَنْ أعطى غيره شيئاً حياءً منه، له فيه أجرٌ)، وقولُ ابن سيرين: (مَنْ تبعَ جنازةً حياءً من أهلها له أجْرٌ)، كلٌّ منهما محمولٌ على ما إذا قصد جَبْرَ خاطرِ مَنْ أعطاه، وأهلِ الجنازةِ لله، وإلا فهو رياءٌ.

وفي الحديث القدسي: «أنا أغنى الشركاءِ عن الشركِ؛ فمَنْ عمل عملاً أشرك فيه غيري، تركْتُهُ لشريكي»(١)، وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ﴾ [الماعون: ٤-٦].

والرياء قسمان: جَليٌّ، وخَفيٌّ.

فالأولُ: أن يفعلَ الطاعة بحضرة الناس لا غير، فإنْ خلا بنفسه لا يفعلُ شيئاً.

والثاني: أن يفعلَها مطلقاً حضر الناس أو لا، لكن يفرح عند حضورهم.

قال الفُضَيل بن عياض: (العملُ لأجل الناس شِرْكٌ، وتركُ العمل لأجل الناس هو الرياءُ، والإخلاصُ أنْ يعافيَك الله منهما، فمَنْ عزم على عبادةٍ فتركها خوف الناس فهو مُراءٍ، إلا إن تركها ليفعلَها في الخلوة، فهو مُستَحبٌّ).

قوله: (ثُمَّ فِي الخَلاصِ ... إلخ) أي: وأرجو الله في الخلاص من هذه الأمور، فـ(ثم) هنا وفيما بعد بمعنى الواو، كما يدل عليه تعبيرُ الناظم بالواو في قوله: (والهوى)، وما أحسنَ قول بعضهم في هذا المعنى: [من الكامل]

إِنِّي بُلِيْتُ بِأَرْبَعٍ تَرْمِيْنَنِي ... بِالنَّبْلِ قَدْ نَصَبُوا عَلَيَّ شِرَاكَا
إِبْلِيْسُ وَالدُّنْيَا وَنَفْسِي وَالهَوَى ... مِنْ أَيْنَ أَرْجُو بَيْنَهُنَّ فِكَاكَا؟!
يَا رَبِّ سَاعِدْنِي بِعَفْوِكَ إِنَّنِي ... أَصْبَحْتُ لَا أَرْجُو لَهُنَّ سِوَاكَا

١٤١ - مِنَ الرَّجِيْمِ ثُمَّ نَفْسِي وَالهَوَى ... فَمَنْ يَمِلْ لِهَؤُلاءِ قَدْ غَوَى

قوله: (مِنَ الرَّجِيْمِ) أي: من الوقوع في مكايدِ الشيطان. والرجيمُ بمعنى المرجوم؛ أي: المَطْرود عن رحمة الله تعالى؛ أو بمعنى الرَّاجِم للناس بوسوسته،

(١) أخرجه مسلم (٢٩٨٥).

فـ(رجيم) فعيل بمعنى مفعول أو فاعل، والمراد بالشيطان الرجيم ما يَشْمَل إبليسَ وأعوانه وهم أولاده من ظَهْره، فإنه لما أُهْبِط من الجنة لَاطَ بنفسه؛ لكونه لا زوجة له، فباضَ خمس بَيْضاتٍ، فكانت أصلَ ذُرِّيَّتِه، فهو أول مَنْ لاط، كما رُوِيَ عنه ﷺ، وهو أبو الشياطين، كما أن آدمَ أبو الإنس، والعداوةُ بين الثقلين أعني الإنسَ والجنَّ فَرْع العداوة بين الأبوين، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦]؛ أي: في عقائدكم وأقوالكم وأفعالكم، وكونوا على حَذَرٍ منه في جميع أحوالكم.

قوله: (ثُمَّ نَفْسِي) أي: وأرجو الله في الخلاصِ من مكايدِ نفسي التي هي أشدُّ من الشيطانِ في الكيدِ، ولذلك قال بعضهم: [من البسيط]

تَوَقَّ نَفْسَكَ لا تَأْمَنْ غَوائِلَها ... فَالنَّفْسُ أَخْبَثُ مِنْ سَبْعِينَ شَيْطَانَا

والمرادُ بالنفس هنا: **الأمارةُ**؛ وهي التي تأمر بالسوء، ولا تأمر بالخير إلا نادراً، بخلاف **اللَّوَّامَةِ**؛ وهي التي تغلب صاحبها، ثم ترجع عليه باللوم على ما يقع منه؛ لكونها أذعنت للحق بسبب المجاهدة، **والمُلْهَمَةِ**؛ وهي التي أُلهِمَتْ فجورَها وتقواها؛ بسبب المَجاهدة، **والمُطْمَئِنَّةِ**؛ وهي التي اطمأنَّت إلى مكارم الأخلاق، **والرَّاضِيَةِ**؛ وهي التي رضيَتْ بالله رَبًّا من غير منازعةٍ باطنيةٍ؛ بسبب المجاهدة، **والمَرْضِيَّةِ**؛ وهي التي تجلّى الله عليها بالرضا والعَفْوِ عمَّا مضى، **والكاملةِ**؛ وهي التي صارت الكمالات لها طبعاً وسَجِيَّةً، ومع ذلك تترقّى في الكمال، ثم بعد كمال النفس لا يَجوز للشخص أن يَتَصدَّى للإرشاد إلا بإذنٍ صريحٍ، لكنِ الوقت قد تأخر، فقَلَّ من يتنبه من غفلته، ويصدق في رغبته. فعلى العاقل بالجِدِّ والاجتهاد حتى يسيرَ في طريق الرشاد.

قوله: (وَالهَوَى) أي: وأرجو الله في الخلاص من الهوى، وهو بالقصر: مَيْل النفس إلى مرغوبها، ولو كان فيه هلاكُها، وإذا أُطلق انصرف إلى الميل إلى خلافِ الحقِّ غالباً، نحو: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [صَ: ٢٦]، وقد يُستعمل في الميل للحقِّ، كما في قول السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها: «لا أرى ربَّك إلا يُسارعُ في هواك»[1]، تخاطبُه ﷺ لمَّا نزلَ قوله تعالى: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ..﴾ [الأحزاب: ٥١] الآية.

وسُمِّي الأولُ هوى؛ لأنه يَهوِي بصاحبه إلى النار.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٨٨).

وأما الهواءُ ـ بالمدِّ ـ فهو ما بين السماء والأرض مِنَ الريح الذي تسير به السُّفُن، قال الشاعر: [من الكامل]

جُمِعَ الهَوَاءُ مَعَ الهَوَى فِيْ أَضْلُعِيْ ... فَتَكَامَلَتْ فِيْ مُهْجَتِيْ نَارَانِ

فَقَصُرْتُ بِالمَمْدُوْدِ عَنْ نَيْلِ المُنَى ... وَدُرِجْتُ بِالمَقْصُوْرِ فِيْ أَكْفَانِيْ

ومعنى كلامِهِ أنَّه اجتمع فيه الممدود والمقصور، فبالممدودِ قَصُرَ عن نيل مُناهُ؛ لكونه أَلِفَ الريح اللينة، وأحبَّ الراحة ففاته خيرٌ كثيرٌ، وبالمقصورِ مات ودُرِجَ في أكفانِه؛ لأنه تَبِعَ هوى نفسه، فتمكّن منه العِشْقُ فقتلَهُ.

قوله: (فَمَن يَمِل لِهَؤلاء قَد غَوَى) أي: لأنَّ كلَّ مُكلَّفٍ يميل لأحد هذه الثلاثة، التي هي منشأ كُلِّ فتنةٍ، فقد فارق الرشد وخرج عن الاستقامة، فهذا تعليل لقوله: (ثم الخلاص . . . إلى آخره).

١٤٢ ـ هَذَا وَأَرْجُو اللهَ أَنْ يَمْنَحَنا ... عِنْدَ السُّؤَالِ مُطْلَقاً حُجَّتَنَا

قوله: (هَذَا) مبتدأٌ والخبر محذوفٌ أو بالعكس؛ أي: هذا مطلوبي أو المطلوب هذا، أو مفعولٌ لمحذوفٍ؛ أي: اسألْ هذا أو نحو ذلك، وهذا من باب التخلص، كما مر في نظيره.

قوله: (وَأَرْجُو اللهَ) لا يخفى أن التعبير بالمضارع يُشعر بالتجدد، فالمعنى: وأرجو الله رجاء مُتجدداً بتجدُّد الأحوالِ والأزمنةِ والأمكنةِ.

وقوله: (أَنْ يَمْنَحَنا) أي: يعطينا، يُقال: مَنَحَهُ إذا أعطاه.

والمِنْحة: العَطِية، و(نا) هو المفعول الأول، و(حجتنا) هو الثاني؛ لأن هذا الفعل يتعدى لمفعولين. والأولى بمقام الدعاء أن يكون المراد بالضمير الذي هو المفعولُ الأولُ معاشرَ المسلمين أو أهلَ العلم؛ لحديث: «إذا دَعَوتم اللهَ فاجْمَعُوا، فلعل فيمن تجمعون مَنْ تنالون بَرَكَتَهُ»، ويحتمل أن المراد به خصوصُ الناظم، ويكون تعبيره بضمير العَظَمة، حيث قال: (يمنحنا)، ولم يقلْ: (يمنحني)، لإظهار سبب العظمة؛ وهو تأهيل الله إياه لطلب الدعاء أو لطلب العلم تَحَدُّثاً بالنعمة؛ قال تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١]، وهذا لا ينافي أنه مُتذلِّلٌ مُتخاضِعٌ لمولاه، فلا يَرِدُ أن مقامَ الدعاء مقامُ ذِلَّةٍ وخضوعٍ، والعظمةُ تنافي ذلك.

وقوله: (عِنْدَ السُّؤَالِ مُطْلَقاً) أي: عند ورود السؤال علينا من الغير حالَ كونِ السؤال مطلقاً؛ أي: في الدنيا وفي القبر وفي القيامة، كما يُفهم ذلك من المقام، وإن لم يُفسِّرِ الإطلاقَ هنا سابقٌ ولا لاحقٌ.

وقولُ العلماء: الإطلاقُ يُفسِّرُهُ سابقٌ أو لاحقٌ أمرٌ أغلبيٌّ، كما قاله بعض المحققين.

وقوله: (حُجَّتَنَا) أي: ما نحتج به على جواب[1] ذلك السؤال احتجاجاً صحيحاً شرعيًّا، بحيث لا طعن فيه ولا امتناع من قبوله.

قال بعضُ العارفين: من لُطْفِ[2] مَنْحِ الله الحُجَّةَ للإنسان عند السؤال قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾ [الانفطار: ٦]، فإنه ألهمه الحُجَّة بأن يقول: غَرَّني كرمُكَ يا رَبُّ.

١٤٣ ـ ثُمَّ الصَّلاةُ والسَّلامُ الدَّائِمُ	عَلَى نَبِيٍّ دَأْبُهُ المَرَاحِمُ
١٤٤ ـ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَعِتْرَتِهْ	وَتَابِعٍ لِنَهْجِهِ مِنْ أُمَّتِهْ

قوله: (ثُمَّ الصَّلاةُ والسَّلامُ) «ثم» للاستئناف لا للعطف، وقد تقدَّمت مباحث الصلاة والسلام في أول الكتاب، وإنما أتى المصنف بهما في أول كتابه وفي آخره رجاءً لقبول ما بينهما؛ لأن الصلاة على النبي ﷺ مقبولةٌ لا مردودةٌ. واللهُ أكرمُ من أن يقبَلَ الصلاتين ويَرُدَّ ما بينهما.

وقد ورد في الحديث: «الدعاءُ بين الصلاتين عليَّ لا يُرَدُّ»[3]، ويُقاس على الدعاء

---

(١) قوله: (أي: ما نحتج به على جواب . . . إلخ) هذا ظاهرٌ في السؤال الوارد في الدنيا؛ لأن السائل في الدنيا قد يَطلب دليلاً على الجواب، وأما جواب السؤال الوارد في الآخِرة فاحتياجه إلى دليلٍ يدل عليه غير ظاهرٍ؛ لأنه لم يرد أن الملائكة يَطلبون من الميت بعد جوابه دليلاً يثبت به جوابه، بل متى وفَّقه الله، وأجابهم انصرَفوا عنه، وقالوا له: نَمْ نومة العروس، فكان الظاهر حملَ الحجة على نفسِ الجواب. هذا ما ظَهر. انتهى أجهوري.

(٢) قوله: (من لطف) عبارة الأمير: من لطيف. انتهى أجهوري.

(٣) لم نجده بهذا اللفظ. وقال الحافظ العراقي في تخريج «الإحياء» (١/٣٠٧): لم أجده بهذا اللفظ مرفوعاً، بل هو موقوف على أبي الدرداء.

نحو التأليف. واعلم أنه إذا أورد الإنسان الصلاة والسلام في آخر عمله لا ينبغي أن يُريدَ بهما الإعلامَ بإتمامِهِ، بل ينبغي له ألا يقصد إلا تحصيلَ فضيلتهما، وإلا وقع في الكراهة، وكذا قولهم: (والله أعلم) عند التمام، فينبغي ألا يقصدوا بذلك الإعلام بالانتهاء، بل ينبغي أن يَقْصِدُوا به تفويضَ العلم إليه تعالى.

قوله: (الدَّائِمُ) أي: كلٌّ منهما، ويحتملُ أن يكون صفة للسلام، ويكون المصنف حذف من الصلاة نظيره، والتقدير: ثم الصلاة الدائمة والسلام الدائم؛ فيكون في كلامه الحذفُ من الأول لدلالة الثاني، وإن كان خلافَ الغالب؛ وهو الحذف من الثاني لدلالة الأول. ولا يخفى[1] أن الدوام باعتبار فضلِهما وثمرتِهما لا باعتبار لفظهما؛ لأنهما عَرَضان ينقضيان بمجرد النطق بهما.

قوله: (عَلَى نَبِيٍّ) أي: كائنان على نبيٍّ.

وقوله: (دَأْبُهُ المَرَاحِمُ) جملةٌ من مبتدإٍ وخبرٍ صفةٌ لـ (نبي)؛ أي: على نبيٍّ موصوفٍ بأن دأبه المراحم.

ومعنى الدأب: العادة، والمراحم جمع مَرْحَمَة بمعنى الرحمة، فالمعنى: عادته المستمرة الرحمةُ للعالمين. ففيه تلميحٌ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقوله: (مُحَمَّدٍ) بدل من (نبي) أو عطف بيان عليه، زاده الله تشريفاً وتكريماً لديه، وإنما ترك الناظم وصفه ﷺ بالسيادة لضرورة النظم، وإلا فيستحبُّ وصفه بالسيادة استعمالاً للأدب، كما قاله الجلال المحليُّ في الصلاة وغيرها. وأما حديث: «لا تُسيِّدُوني في صلاتكم» فقال السيوطي: لا أصلَ له.

= وروى أبو داود (١٤٨١) من حديث فضالة ابن عبيد عن النبي ﷺ: «إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه، ثم يُصلي على النبي ﷺ، ثم يَدعو بما شاء».

قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: مَن أراد أن يسأل الله حاجةً فليبدأ بالصلاة على النبي ﷺ، ثم يَسأله حاجته، ثم يختم بالصلاة على النبي ﷺ، فإن الله يَقبل الصلاتين، وهو أكرمُ مِن أن يدعَ ما بينهما.

(١) قوله: (ولا يخفى ... إلخ) لا حاجةَ إلى هذا؛ لأن الصلاة في كلام المصنف بمعنى الرحمة، والسلام في كلامه بمعنى التحية، وهما مَوصوفان بالدوام، ومعنى كلام المصنف: ثم الرحمة والتحية الدائمتان على نبيٍّ. انتهى أفاده الأمير. انتهى أجهوري.

قوله: (وَآلِهِ) أي: والصلاة والسلام الدائم على آله، وقد تقدَّم الكلام على الآل في أول هذه الكتابة[1].

وقوله: (وَعِتْرَتِهْ) بالمثناة الفوقية؛ وهم أهل بيته[2]، وقيل: زوجاتُه، وقيل: نَسْلُه ورَهْطُهُ الأَدْنَوْنَ.

وقوله: (وَتَابِعٍ لِنَهْجِهِ) أي: وكل مُتَّبعٍ لطريقته ﷺ، ولو في الإيمان فقط، فدخل عصاة المؤمنين، والقصدُ بهذا التعميمُ في الدعاء؛ لأنه أفضل.

وقوله: (مِنْ أُمَّتِهْ) أي: أمة إجابته ﷺ، وهذا القيد لبيان الواقع لا للاحترازِ عن المتبع لطريقته ﷺ وليس من أمته؛ لأن المُتَّبِعَ لشريعته لا يكون إلا من أمته لعمومِ بعثته، لا يُقال: قد يكون المُتَّبِعُ لشريعته ﷺ من غير أمته؛ كما في سيدنا عيسى حين ينزل آخر الزمان؛ لأنَّا نقول: هو حينئذٍ من أمته ﷺ. وفائدةُ القيد المذكور التنصيصُ على العموم، لئلَّا يُتوهَّم إرادةُ خصوص القرون الثلاثة، نظيرَ ما قالوه في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] كما أفاده السعد، والله أعلم.

وهذا آخرُ ما يَسَّرُه الله تعالى من غير حشوٍ ولا تعقيدٍ على «جوهرة التوحيد»، والله أسألُ، وبنبيِّه أتوسلُ أن يجعلَ هذه الكتابة خالصة لوجهه الكريم، وأن ينفعَ بها النفع العميم، والمرجوُّ من صاحب العقل السليم، والخلق القويم، أن يُقِيْلَ عَثَراتي، ويَسْتُرَ هَفَواتي، ولا حولَ ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلَّم وشرَّفَ وكرَّمَ على النبيِّ الرؤوف الرحيم وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلامٌ على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) انظر (٧١).

(٢) قوله: (أهل بيته) أي: مِن زوجاته وأولاده وخَدَمه وأرِقَّائه. انتهى أجهوري.

تم تقرير الفاضل الشيخ أحمد الأجهوري غفر الله له ولجميع المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين، نسخة أستاذ

خاتمة المخطوط (ط):

وقد وافق الكمالُ ليلةَ الخميس المبارك من أوائل شهر صَفَرٍ المبارك،من شهورِ سنةِ ألفٍ ومائتين وأربعة وثلاثين من الهجرة النبوية،على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية، على يدِ جامعها «إبراهيمَ البيجوريِّ» ذي التقصير، غفرَ له ولوالديه وللمسلمين الخبيرُ البصيرُ، وصلى اللهُ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، كلما ذكره الذاكرون وغَفَل عن ذكره الغافلون. آمين.

خاتمة المخطوط (أ) و (ب)[(١)]

قال مؤلفها: وقد وافق كمال تأليفها ليلة الخميس المبارك في أوائل شهر صَفَرٍ المبارك الذي هو من شهور سنة ألف ومئتين وأربع وثلاثين سنة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، والحمد لله رب العالمين.

وقد نقلتها من نسخة المؤلف، وكنت ملزماً نفسي أن كل ما كتبته أقابله عليها، فأعانني الله على ذلك من أولها إلى آخرها، ولم أترك منها سطراً من غير مقابلة، فلله الحمد.

وكان الفراغ من نسخ هذه الحاشية في يوم الجمعة المبارك سابع عشر يوماً خلت من شهر ربيع الأول الذي هو من شهور سنة ألف ومئتين وتسع وثلاثين سنة من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، على يد أفقر العباد إلى الله تعالى عبد الله النبراوي، أسكنه الله فسيح الجنان، أمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

○ ○ ○

(١) [وقد وافق نسخ هذه الأربعة كراريس: كراس الأول والثلاثة الأواخر: يوم الثلاثاء المبارك، يومين خلت في شهر ربيع الأول سنة ألف ومائتين وأربعة وسبعين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم. على يد الفقير إليه تعالى صالح مصطفى سبط عبد المنعم الزيتاوي، غفر الله له ولوالديه ولمشايخه، ولكل المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين].

الفهارس العامة

١ - فهرس الآيات القرآنية

٢- فهرس الأحاديث والآثار النبوية

٣- فهرس الأبيات الشعرية

٤- فهرس أهم المصادر والمراجع

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة القصص

سورة العنكبوت

سورة الروم

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الأحزاب

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة يس

سورة الصافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة غافر

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الدخان

سورة محمد

سورة الفتح

سورة الحجرات

سورة ق

سورة الذاريات

سورة القمر

سورة الرحمن

سورة الحديد

سورة القيامة

سورة النبأ

سورة التكوير

سورة الانفطار

سورة المطففين

سورة الانشقاق

سورة الفجر

سورة الضحى

سورة العلق

سورة القدر

سورة البينة

سورة الزلزلة

سورة الماعون

سورة الكوثر

سورة الإخلاص

سورة الفلق

❍ ❍ ❍

فهرس الأحاديث والآثار

○ ○ ○

فهرس الأبيات الشعرية

يَبْدُو سَنَاهُ عَلَى وَجْهِ الرَّسُوْلِ فِيَا	للهِ حُسْنُ رَسُوْلٍ إِذْ يُرَدِّدُهُ	(٢٥٨)
إِنْ يَحْسُدُونِي فَإِنِّي غَيْرُ لَائِمِهِمْ	قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الفَضْلِ قَدْ حُسِدُوْا	(٤٢٢)
فَدَامَ لِيْ وَلَهُمْ مَا بِيْ ومَا بِهِمُ	ومَاتَ أَكْثَرُنَا غَيْظاً بِما يَجِدُ	(٤٢٢)
أَنَا الَّذِيْ يَجِدُونِي فِي صُدُوْرِهِمُ	لَا أَرْتَقِيْ صَدْرَاً مِنْهَا وَلَا أَرِدُ	(٤٢٢)
أُمُورٌ لِدِينٍ صِدْقُ قَصْدٍ وَفَا الْعَهْدِ	وَتَرْكٌ لِمَنْهِيٍّ كَذَا صِحَّةُ الْعَقْدِ	(٦٢)
وَإِنِّيَ وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أو وَعَدْتُهُ	لَمُخْلِفٌ إِيْعادِيْ وَمُنْجِزٌ مَوْعِدِيْ	(٢٣٣)
إِذا ما رَأَيْتَ الأَمرَ يُخرَقُ عَادةً	فَمُعْجِزَةٌ إِنْ مِنْ نَبِيٍّ لَنا صَدَرْ	(٢٨٦)
وإِنْ بانَ مِنهُ قَبْلَ وَصْفِ نُبُوَّةٍ	فَالارْهاصَ سَمِّهْ تَتْبَعِ القَومَ فِي الأَثَرْ	(٢٨٦)
وإِنْ جَاءَ يَوماً مِنْ وَلِيٍّ فَإِنَّهُ الـ	كَرَامَةُ في التَّحْقِيقِ عِنْدَ ذَوِيْ النَّظَرْ	(٢٨٦)
وإِنْ كانَ مِنْ بَعضِ العَوامِ صُدُورُهُ	فَكَنُّوْهُ حَقّاً بالمَعُونَةِ وَاشْتَهَرْ	(٢٨٦)
ومِنْ فاسِقٍ إِنْ كانَ وَفْقَ مُرادِهِ	يُسَمَّى بِالِاستِدْرَاجِ فِيْمَا قَدِ اسْتَقَرّ	(٢٨٦)
وإِلَّا فَيُدْعَى بِالإهانَةِ عِنْدَهُمْ	وقَدْ تمَّتِ الأَقْسامُ عِنْدَ الَّذِي اخْتَبَرْ	(٢٨٦)
لِسِتٌّ غِيْبَةٌ كَرِّرْ وَخُذْهَا	مُنَظَّمَةً كَأَمْثالِ الجَواهِرْ	(٤١٦)
تَظَلَّمْ وَاستَعِنْ واستَفْتِ حَذِّرْ	وعَرِّفْ واذْكُرَنْ فِسْقَ المُجَاهِرْ	(٤١٦)
وَإِنِّي لَتَعْرُونِي لِذِكْرَاكِ هِزَّةٌ	كَمَا انْتَفَضَ الْعُصْفُورُ بَلَّلَهُ الْقَطْرُ	(٥٩)
والخَبَرُ المَتْنُ الحَدِيْثُ الأَثَرُ	مَا عَنْ إِمامِ المُرْسَلِينَ يُؤْثَرُ	(٢٥٢)
أَيْقَنْتُ أَنَّ أَبَا النَّبِيِّ وَأُمَّهُ	أَحْياهُما الرَّبُّ الكَرِيمُ البَارِيْ	(٩٨)
حَتَّى لَهُ شَهِدَا بِصِدْقِ رِسَالَةٍ	صَدِّقْ فَتِلكَ كَرَامَةُ المُخْتارِ	(٩٨)

هَـذَا الـحَدِيثُ وَمَنْ يَقُولُ بِضَعْفِهِ	فَهوَ الضَّعِيفُ عَنِ الحَقِيْقَةِ عَارِي (٩٨)
عَـابَ الـكَـلامَ أُنـاسٌ لا خَـلاقَ لَـهُـمْ	وَمـا عَـلَـيْـهِ إذا عـابُـوهُ مِـنْ ضَـرَرِ (١٠٩)
ما ضَرَّ شَمْسَ الضُّحَى فِي الأُفْقِ طالِعَةً	أَلَّا يَرَى ضَوْءَها مَن لَيْسَ ذا بَصَرِ (١٠٩)
وَلَـيْـسَ كُـلُّ خِـلافٍ جاءَ مُـعْـتَـبَـراً	إلَّا خِـلافٌ لَـهُ حَـظٌّ مِـنَ الـنَّـظَـرِ (١١٤)
مَـا بَـالُ دِيْـنِـكَ تَـرْضَـى أَنْ تُـدَنِّـسَـهُ	وثَوْبُكَ الدَّهْرَ مَغْسُوْلٌ مِنَ الدَّنَسِ (٤٢٧)
تَرْجُو النَّجاةَ وَلَمْ تَسْلُكْ طَرِيْقَتَها	إنَّ السَّفِيْنَةَ لَا تَجْرِيْ عَلَى اليَبَسِ (٤٢٧)
مَـــنْ ذَا الـــذَّيْ مَـــا سَـــاءَ قَـــطّ	وَمَـــنْ لَـــهُ الـــحُـــسْـــنَـــى فَـــقَـــطْ (٢٣١)
مُـــحَـــمَّـــدُ الـــهَـــادِيْ الَّـــذِيْ	عَـــلَـــيْـــهِ جِـــبْـــرِيـــلُ هَـــبَـــطْ (٢٣٢)
وَصَـــحَّـــحُـــوا بِـــأَنَّـــهُ يَـــنْـــتَـــفِـــعُ	بِـــذِي الـــصَّـــلَاةِ شَـــأْنُـــهُ مُـــرْتَـــفِـــعُ (٤٨)
وَأَبْـــدِلَـــنْـــهَـــا بَـــعْـــدَ فَـــتْـــحٍ أَلِـــفَـــا	قْـفـاً كَـمـا تَـقُـولُ فِـي قِـفَـنْ قِـفـا (١٠٦)
حَـبَـا اللهُ الـنـبـيَّ مَـزِيـدَ فَـضْـلٍ	عَـلـى فَـضْـلٍ وكـانَ بـه رَؤوفـا (٩٧)
فـأَحْـيـا أَمَّـهُ وكَـذا أَبَـاهُ	لإيـمـانٍ بـهِ فَـضْـلاً مُـنِـيْـفَـا (٩٧)
فَـسَـلِّـمْ فَـالـقَـدِيـمُ بِـذَا قَـدِيـرٌ	وَإِنْ كَـانَ الـحَـدِيْـثُ بِـهِ ضَـعِـيْـفـا (٩٧)
يَا وَاصِفِيْ أَنْتَ فِي التَّحْقِيْقِ مَوْصُوْفِيْ	وَعَـارِفِيْ لا تُـغَـالِطْ أَنْـتَ مَـعْـرُوْفِـيْ (٤٢٤)
إنَّ الفَتَى مَنْ بِعَهْدِهْ فِيْ الأَزَلْ يُوْفِيْ	صَافَى فَصُوْفِيْ لِهَذَا سُمِّيَ الصُّوْفِيْ (٤٢٤)
إِرَادَةُ اللهِ مَـــعَ الـــتَّـــعَـــلُّـــقِ	فِـي أَزَلٍ قَـضَـاؤُهُ فَـحَـقِّـقِ (٢٥١)
قَـدْ اسـتَـوى بِـشْـرٌ عَـلَـى الـعِـرَاقِ	مِـنْ غَـيْـرِ سَـيْـفٍ وَدَمٍ مِـهْـرَاقِ (٢١٥)
دَعْ الإعْـتِـرَاضَ فَـمَـا الأَمْـرُ لَـكْ	وَلَا الـحُـكْـمُ فِـيْ حَـرَكَـاتِ الـفَـلَـكْ (٢٤٣)

وَلَا تَسْأَلِ اللهَ عَنْ فِعْلِهِ	فَمَنْ خَاضَ لُجَّةَ بَحْرٍ هَلَكْ	(٢٤٣)
إِنَّ صَدِيقَ الحَقِّ مَنْ كَانَ مَعَكْ	وَمَنْ يَضُرُّ نَفْسَهُ لِيَنْفَعَكْ	(١٦٨)
وَمَنْ إِذَا رَيْبُ الزَّمَانِ صَدَّعَكْ	شَتَّتَ فِيكَ شَمْلَهُ لِيَجْمَعَكْ	(١٦٨)
وَانْصُرْ عَلَى آلِ الصَّلِيـ	ـبِ وَعَابِدِيهِ الْيَوْمَ آلَكْ	(٧٢)
إِنِّي بُلِيتُ بِأَرْبعٍ تَرمِينَنِي	بالنَبْلِ قَدْ نَصَبُوا عَلَيَّ شِراكا	(٤٢٩)
إِبْلِيسُ والدُّنْيا ونَفْسِي والهوى	مِنْ أَيْنَ أَرْجُو بَيْنَهُنَّ فِكَاكا	(٤٢٩)
يَا رَبِّ سَاعِدْنِي بِعَفْوِكَ إِنَّنِي	أَصْبَحْتُ لَا أَرْجُو لَهُنَّ سِواكَا	(٤٢٩)
قُلْ لِمَنْ يَفْهَمُ عَنِي مَا أَقُولْ	قَصِّرِ القولَ فَذَا شَرْحٌ يَطُولْ	(٢١٥)
إِنْسَانَةٌ فَتَّانَةٌ	بَدْرُ الدُّجَى مِنْهَا خَجِلْ	(٥١)
إِنَّ الكَلامَ لَفِي الفُؤادِ وإِنَّما	جُعِلَ اللِّسانُ عَلى الفُؤادِ دَلِيلاً	(١٨٤)
أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلُ	وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ	(١٥٦)
نِعْمَ مَا قَالَ سَادَةُ الأُوَلِ	أَوَّلُ الْفِكْرِ آخِرُ الْعَمَلِ	(٦٩)
وَمَا كَانَتْ نَبِيّاً قَطُّ أُنْثَى	وَلَا عَبْدٌ وَشَخْصٌ ذُو فَعَالِ	(٥٢)
ثَمانِيَةٌ حُكْمُ البَقَاءِ يَعُمُّها	مِنَ الخَلْقِ والباقُونَ فِي حَيْزِ العَدَمْ	(٣٣٩)
هِيَ العَرْشُ والكُرْسِيُّ نارٌ وجَنَّةٌ	وعَجْبٌ وأَرْواحُ كَذَا اللَّوْحُ والقَلَمْ	(٣٣٩)
قَرِيبٌ مُحِيطٌ مَالِكٌ وَمُدَبِّرٌ	مُرَبٍّ كَثِيرُ الْخَيْرِ وَالْمُولِي لِلنِّعَمْ	(٧١)
وَخَالِقُنَا الْمَعْبُودُ جَابِرُ كَسْرِنَا	وَمُصْلِحُنَا وَالصَّاحِبُ الثَّابِتُ الْقِدَمْ	(٧١)
وَجَامِعُنَا وَالسَّيِّدُ احْفَظْ فَهَذِهِ	مَعَانٍ أَتَتْ لِلرَّبِّ فَادْعُ لِمَنْ نَظَمْ	(٧١)

إِنَّ مَبَادِي كُلِّ فَنٍّ عَشَرَهْ ... الْحَدُّ وَالْمَوْضُوعُ ثُمَّ الثَّمَرَهْ (٥٦)

لَجَمَاعَةٌ سَمَّوا هَوَاهُمْ سُنَّةً ... وَجَمَاعَةٌ حُمْرٌ لَعَمْرِيْ مُوْكَفَهْ (٢٥٤)

قَدْ شَبَّهُوْهُ بِخَلْقِهِ فتَخَوَّفُوا ... شَنَعَ الوَرَى فَتَسَتَّرُوا بِالبَلْكَفَهْ (٢٥٤)

هَلْ نَحْنُ مِنْ أَهْلِ الهَوَى أَوْ أَنْتُمُ ... وَمَنِ الذَّيْ مِنَّا حَمِيْرٌ مُوْكَفَهْ (٢٥٥)

اِعْكِسْ تُصِبْ فَالوَصْفُ فِيْكُمْ ظَاهِرٌ ... كَالشَّمْسِ فَارْجِعْ عَنْ مَقَالِ الزَّخْرَفَهْ (٢٥٥)

يَكْفِيْكَ فِيْ رَدِّيْ عَلَيْكَ بِأَنَّنَا ... نَحْتَجُّ بِالآيَاتِ لَا بِالسَفْسَفَهْ (٢٥٥)

وَبِنَفِيْ رُؤْيَتِهِ فَأَنْتَ حُرِمْتَهَا ... إِنْ لَمْ تَقُلْ بِكَلامِ أَهْلِ المَعْرِفَهْ (٢٥٥)

فَنَرَاهُ فِي الأُخْرَى بَلا كَيْفِيَّةٍ ... وَكَذَاكَ مِنْ غَيْرِ ارْتِسامٍ لِلصِّفَهْ (٢٥٥)

شَبَّهْتَ جَهْلاً صَدْرَ أُمَّةِ أَحمَدَ ... وَذَوْيْ البَصَائِرِ بِالحَمِيْرِ المُوْكَفَهْ (٢٥٥)

وَجَبَ الخَسَارُ عَلَيْكَ فَانْظُرْ مُنْصِفاً ... فِي آيَةِ الأَعْرافِ فَهِي المُنْصِفَهْ (٢٥٥)

أَتَرى الكَلِيْمَ أَتَى بِجَهْلٍ مَا أَتَى ... وَأَتَى شُيُوْخُكَ مَا أَتَوا عَنْ مَعْرِفَهْ (٢٥٥)

إِنَّ الوُجُوْهَ إِلِيهِ نَاظِرَةٌ بِذَا ... جَاءَ الكِتَابُ فَقُلْتُمُ هَذَا سَفَهْ (٢٥٥)

نَطَقَ الكِتابُ وَأَنْتَ تَنْطِقُ بِالهَوَى ... فهَوَى الهَوَى بِكَ في المَهَاوِي المُتْلِفَهْ (٢٥٥)

يَا سَائِلِي عَنْ رَسولِ اللهِ كَيْفَ سَهَا ... وَالسَّهْوُ مِنْ كُلِّ قَلْبٍ غافِلٍ لَاهِ (٢٧١)

قَدْ غَابَ عَنْ كُلِّ شَيءٍ سِرُّهُ فَسَها ... عَمَّا سِوَى اللهِ فَالتَّعْظِيمُ للهِ (٢٧١)

جَهِلْتَ وَمَا تَدْرِي بِأَنَّكَ جَاهِلٌ ... وَمَنْ لِي بِأَنْ تَدري بِأَنَّكَ لَا تَدْرِي (٧٦)

بَدَأْتُ بِبِسْمِ اللهِ فِي النَّظْمِ أَوَّلا (٣٨)

صِفَاتُ الذَّاتِ والأفعالِ طُرَّا (٢١٠)

وَتَقْتَضِي رِضاً بِغَيْرِ سُخْطِ (٨٧)

فهرس أهم المصادر والمراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي (المتوفى ٧٨٥هـ)، للإمام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، ٣ جزء.
- الإتقان في علوم القرآن، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)، ٤ الأجزاء.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي، (المتوفى ٣٥٤هـ)، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المتوفى (٧٣٩هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ١٨ أجزاء.
- أحكام القرآن، للإمام القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى ٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- الأذكار للنووي، للإمام الحافظ أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى ٦٧٦هـ)، تحقيق الجفان والجابي، دار ابن حزم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب للإمام العلامة أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، (المتوفى ٤٦٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) ٤ أجزاء.
- أسرار العربية، للإمام كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبي البركات الأنباري (المتوفى ٥٧٧هـ)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

- الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى ٨٥٢هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٥ هـ)، ٨ أجزاء.

- الاعتصام، للإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، (المتوفى ٧٩٠هـ)، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ٢ جزء.

- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، (المتوفى ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر (٢٠٠٢م).

- الاقتصاد في الاعتقاد، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد الغزالي، (المتوفى ٥٠٥ هـ) تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ ، ٢٠٠٨م).

- إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون المسمى «السيرة الحلبية »، للإمام العلامة علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، أبو الفرج، نور الدين ابن برهان الدين، المتوفى (١٠٤٤هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية (١٤٢٧هـ)، ٣أجزاء.

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى ٦٨٥هـ)، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨ هـ).

- الأوائل لابن أبي عاصم، للإمام أبي بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفى٢٨٧هـ)، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، للإمام جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، ابن هشام، (المتوفى ٧٦١هـ)، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٤ أجزاء.

- كتاب البدور السافرة في أمور الآخرة، للإمام الحافظ جلال الدين أبي عبد الرحمن السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، تحقيق أحمد إبراهيم أحمد، كلية أصول الدين (قسم الحديث) بجامعة الأزهر، لنيل درجة التخصص الماجستير.

- البرهان في علوم القرآن، للإمام العلامة أبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى ٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى (١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.

- البرهان المؤيد، لإمام العارفين أحمد بن علي بن ثابت الرفاعي الحسيني، تحقيق عبد الغني نكه مي، دار الكتاب النفيس، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

- بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، للشيخ محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبي سعيد الخادمي الحنفي (المتوفى ١١٥٦هـ)، مطبعة الحلبي (١٣٤٨هـ)، ٤أجزاء.

- تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام العلامة محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى ١٢٠٥هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

- تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، للإمام أبي زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي، (المتوفى ٢٣٣هـ)، تحقيق أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث دمشق.

- تاريخ دمشق، للإمام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، (المتوفى ٥٧١هـ)، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، ٨٠ جزء (٧٤ و ٦ مجلدات فهارس).

- تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، المسمى «تاريخ الطبري»، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري، (المتوفى ٣١٠هـ)، (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، المتوفى ٣٦٩هـ)، دار التراث بيروت، الطبعة الثانية (١٣٨٧هـ)، ١١أجزاء.

- تاريخ المدينة لابن شبة، للإمام الجليل عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، أبي زيد (المتوفى ٢٦٢ هـ)، تحقيق فهيم محمد شلتوت، (١٣٩٩هـ).

ـ تأسيس التقديس، للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (المتوفى ٦٠٦هـ)، تحقيق أنس الشرفاوي وأحمد الخطيب، الطبعة الأولى دار نور الصباح، لبنان.

ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، للإمام ثقة الدين أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٤هـ).

ـ تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، للإمام الحافظ أبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفورى، (المتوفى ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ١٠أجزاء.

ـ تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (على ترتيب المنهاج للنووي)، للإمام العلامة ابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى ٨٠٤هـ)، تحقيق عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة.

ـ التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي، (المتوفى ٦٧١هـ)، تحقيق الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ).

ـ كتاب التعريفات، للإمام العلامة علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى ٨١٦هـ)، تحقيق ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ -١٩٨٣م).

ـ التفسير الكبير، المسمى « مفاتيح الغيب »، للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٢٠ هـ).

ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للإمام، الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى ٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٨٩م)، ٤ أجزاء.

- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، للإمام الحافظ نور الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق الكناني (المتوفى ٩٦٣هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ)، ٢جزء.
- التيسير بشرح الجامع الصغير، للإمام الحافظ زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى ١٠٣١هـ)، مكتبة الإمام الشافعي الرياض، الطبعة الثالثة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ٢جزء.
- جامع بيان العلم وفضله، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى ٤٦٣هـ)، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م)، ٢جزء.
- الجامع لأحكام القرآن المسمى (تفسير القرطبي) للإمام الجليل أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى ٦٧١هـ)، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، ٢٠ جزء.
- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، للإمام العلامة أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (المتوفى ١٣٦٢هـ)، تحقيق يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت.
- حاشية الأمير على «اتحاف المريد» للشيخ الإمام عبد السلام اللقاني (المتوفى ١٢٩٦هـ)، للعلامة النحرير محمد بن محمد الأمير السنباوي الشهير بالأمير الكبير، طبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة (١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م).
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للإمام العلامة حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، ٢جزء.
- حاشية الغنيمي على الطحاوية شرح العقيدة الطحاوية المسماة «بيان السنة والجماعة» للإمام الجليل أبي جعفر الطحاوي الحنفي رحمه الله (المتوفى ٣٢١هـ)، للعلامة الفقيه المحقق عبد الغني الغنيمي الميداني الدمشقي المتوفى (١٢٩٨هـ) ، تحقيق محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، دار الفكر المعاصر، لبنان ، دار الفكر، دمشق ، الطبعة الثانية (١٩٩٢م).

ـ الحاوي للفتاوي، للإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م)، ٢جزء.

ـ الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، للإمام زين الدين أبي يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، السنيكي (المتوفى ٩٢٦هـ)، تحقيق د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).

ـ حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، للإمام العلامة القاسم بن فيرة بن خلف الشاطبي (المتوفى ٥٩٠هـ)، دار الكتاب النفيس بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ).

ـ حسن الظن بالله، للإمام العلامة أبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي، المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى ٢٨١هـ)، تحقيق مخلص محمد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى ٤٣٠هـ)، السعادة بجوار محافظة مصر(١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)، ١٠الأجزاء.

ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، للعلامة عبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الرابعة (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ١٣ جزء.

ـ الخصائص الكبرى، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ٢ جزء.

ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، العلامة الشيخ محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي، المتوفى (١١١١هـ)، دار صادر، بيروت.

ـ الدر المنثور، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت، ٨ أجزاء.

- دلائل النبوة، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى ١٤٣٠هـ)، تحقيق محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ٢جزء.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للإمام الحافظ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي (المتوفى ٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ)، ٧أجزاء.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للإمام العلامة إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى ٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر المسمى «تاريخ ابن خلدون»، للإمام ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد الحضرمي الإشبيلي (المتوفى ٨٠٨هـ)، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، للإمام جار الله الزمخشري (توفي ٥٨٣هـ)، مؤسسة الأعلمي بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ)، ٥ أجزاء.
- رد المحتار على الدر المختار، للإمام العلامة ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى ١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ٦ أجزاء.
- الرسالة القشيرية، للإمام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى ٤٦٥هـ)، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف القاهرة، ٢ جزء.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للإمام العلامة شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى ١٢٧٠هـ)، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، للإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (المتوفى ٥٨١هـ)، تحقيق عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ -٢٠٠٠م)، ٧ جزء.
- الرياض النضرة في مناقب العشرة، للإمام محب الدين أبي العباس أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري، (المتوفى٦٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٤أجزاء.
- الزهد، للإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى ٢٤١هـ)، وضع حواشيه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- الزهد ويليه الرقائق، للإمام عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.
- السابق واللاحق في تباعد ما بين وفاة راويين عن شيخ واحد، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى ٤٦٣هـ)، تحقيق محمد بن مطر الزهراني، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الثانية (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) القاهرة، (١٢٨٥هـ)، ٤ أجزاء.
- سنن ابن ماجه، للإمام الحافظ ابن ماجه أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجه اسم أبيه يزيد، (المتوفى ٢٧٣هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
- سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى ٢٧٥هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.
- سنن الترمذي ، للإمام الحافظ محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبي عيسى (المتوفى ٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر (ج ١ ، ٢) ومحمد

فؤاد عبد الباقي (جـ ٣) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥ م)، ٥ أجزاء.

- سنن الدارقطني، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى ٣٨٥هـ)، تحقيق شعيب الارنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- السنن الكبرى، للإمام الحافظ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي (المتوفى ٤٥٨هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

- السيرة النبوية لابن هشام، للإمام جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبي محمد (المتوفى ٢١٣هـ)، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، وأولاده بمصر الطبعة الثانية (١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م)، ٢ جزء.

- شرح جوهرة التوحيد المسماة إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، للعلامة الشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (المتوفى ١٠٧٨ هـ)، قدم له محمد علي إدلبي، الطبعة الأولى (١٤١١هـ ، ١٩٩٠م)، مكتبة دار الفلاح.

- شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي (المتوفى ١١٢٢هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ -١٩٩٦م)، ١٢جزء.

- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، للإمام الفقيه الشيخ أحمد بن محمد المالكي الصاوي (المتوفى ١٢٤١هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير الطبعة الأولى (١٤١٨هـ ، ١٩٩٧م).

- شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، تحقيق عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

- شعب الإيمان، للإمام الحافظ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي (المتوفى ٤٥٨هـ)، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م)، ١٤جزء.

- صحيح البخاري المسمى «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه» ، للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) .

- صحيح مسلم، المسمى «المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم»، للإمام الحافظ مسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى ٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٥أجزاء.

- الصمت وآداب اللسان، للإمام الجليل أبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى ٢٨١هـ)، تحقيق أبو إسحاق الحويني، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).

- الضعفاء والمتروكين، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى٣٠٣هـ) تحقيق بوران الضناوي وكمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م).

- الضعفاء والمتروكون، للإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى ٥٩٧هـ)، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ)، ٣ أجزاء.

- العظمة، للإمام العلامة أبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني (المتوفى ٣٦٩هـ)، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ)، ٥أجزاء.

- عمل اليوم والليلة ، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، (المتوفى ٣٠٣هـ)، تحقيق فاروق حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- العلل لابن أبي حاتم، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى ٣٢٧هـ) ، تحقيق فريق من الباحثين بإشراف سعد بن عبد الله الحميد و خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميضي، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، ٧ أجزاء.

- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى ٥٩٧هـ)، تحقيق إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة الثانية (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، ٢جزء.

- عيون الأخبار، للإمام الجليل أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى ٢٧٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، (١٤١٨هـ)، ٤ أجزاء.

- الفائق في غريب الحديث والأثر للإمام العلامة أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى ٥٣٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الثانية، ٤أجزاء.

- الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، للإمام الحافظ زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (المتوفى ١٠٣١هـ)، تحقيق أحمد مجتبى، دار العاصمة، الرياض، ٣ أجزاء.

- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، للإمام الجليل محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبي عبد الله المالكي (المتوفى ١٢٩٩هـ)، دار المعرفة، ٢ جزء.

- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، للإمام الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى ٩٠٢هـ)، تحقيق علي حسين علي، مكتبة السنة مصر، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ٤أجزاء.

- الفردوس بمأثور الخطاب ، للإمام الحافظ شيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو، أبي شجاع الديلميّ الهمذاني (المتوفى ٥٠٩هـ)، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م)، ٥ أجزاء.

- الفروق اللغوية، للإمام العلامة أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى نحو ٣٩٥هـ)، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- الفقه الأكبر، للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت (المتوفى ١٥٠هـ)، مكتبة الفرقان الإمارات العربية، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).
- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، العلامة الشيخ محمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني، (المتوفى ١٣٨٢هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي.
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، للشيخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى ١٢٥٠هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للإمام الحافظ زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى مصر، الطبعة الأولى (١٣٥٦هـ)، ٦ أجزاء.
- القاموس المحيط، للإمام العلامة مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى ٨١٧هـ)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة (١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م).
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للإمام عز الدين أبي محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى ٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، طبعة جديدة مضبوطة منقحة (١٤١٤هـ - ١٩٩١م)، ٢ جزء.
- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، لإمام الحرمين محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبي طالب المكي (المتوفى ٣٨٦هـ)، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية (١٤٢٦هـ ،٢٠٠٥م)، ٢جزء.

- الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام الحافظ أبي أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى ٣٦٥هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ -١٩٩٧م).

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للإمام العلامة أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الثالثة (١٤٠٧هـ)، ٤أجزاء.

- كشف الأستار عن زوائد البزار، للإمام نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى ٨٠٧هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى (١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م)، ٤ أجزاء.

- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، للإمام العلامة أبي إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبى النيسابورى، القرن الخامس، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٤٢٢هـ).

- كتاب الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، للإمام العلامة أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للإمام علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (المتوفى ٩٧٥هـ)، تحقيق بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة (١٤٠١هـ -١٩٨١م).

- اللآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى ٩١١هـ)، تحقيق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م)، ٢جزء.

- اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، للإمام الحافظ أبي المحاسن محمد بن خليل بن إبراهيم القاوقجي الطرابلسي الحنفي (المتوفى ١٣٠٥هـ)، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار البشائر الإسلامية بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ).

- لباب التأويل في معاني التنزيل، للإمام العلامة علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبي الحسن، المعروف بالخازن (المتوفى ٧٤١هـ)، تحقيق تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ).

- لسان العرب، للإمام العلامة محمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ)، ١٥جزء.

- اللمع في أصول الفقه، للإمام العلامة أبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

- المجتبى من السنن، المسمى «السنن الصغرى» للنسائي، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (المتوفى ٣٠٣هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى٣٥٤هـ)، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي حلب، الطبعة الأولى (١٣٩٦هـ)، ٣أجزاء.

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى ٨٠٧هـ)، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ١٠أجزاء.

- مختار الصحاح، للإمام العلامة زين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى ٦٦٦هـ)، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت، الطبعة الخامسة (١٤٢٠هـ ، ١٩٩٩م).

- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المسمى «تفسير النسفي»، للإمام حافظ الدين أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (المتوفى ٧١٠هـ)، تحقيق يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ٣أجزاء.

ـ مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة، للإمام العلامة أبي محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (المتوفى ٧٦٨هـ)، تحقيق محمود محمد محمود حسن نصار، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

ـ المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري (المتوفى ٤٠٥هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١١هـ - ١٩٩٠م)، ٤أجزاء.

ـ مسند أبي داود الطيالسي، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى ٢٠٤هـ)، تحقيق الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي دار هجر، مصر، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، ٤ أجزاء.

ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، للإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى ٢٤١هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

ـ مسند الدارمي المعروف بـ «سنن الدارمي»، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى ٢٥٥هـ)، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني الرياض ، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى (٢٠٠٠م)، ٤أجزاء.

ـ مسند الشهاب، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكمون القضاعي المصري (المتوفى ٤٥٤هـ)، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، ٢جزء.

ـ مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، للإمام الحافظ أبي العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى ٨٤٠هـ)، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ)، ٤ أجزاء.

ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للإمام العلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبي العباس (المتوفى نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، ٢ جزء.

- المصنف، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى ٢١١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ)، ١١جزء.

- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، للإمام الحافظ أبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى ٢٣٥هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى(١٤٠٩هـ)، ٧ أجزاء.

- المعجم الأوسط، للإمام العلامة سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبي القاسم الطبراني (المتوفى ٣٦٠هـ)، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٠ أجزاء.

- معجم البلدان، للإمام شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى ٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٩٥م)، ٧أجزاء.

- معجم الشيوخ، للإمام الحافظ ثقة الدين، أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى ٥٧١هـ)، تحقيق وفاء تقي الدين، دار البشائر دمشق، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ٣ جزء.

- معجم القواعد العربية، للعلامة النحوي عبد الغني بن علي الدقر (المتوفى ١٤٢٣هـ).

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لإمام النحويين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبي محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى ٧٦١هـ)، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر دمشق الطبعة السادسة (١٩٨٥م).

- المفردات في غريب القرآن، للإمام الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبي القاسم، تحقيق صفوان عدنان داودى، دار العلم الدار الشامية دمشق - بيروت، (١٤١٢ هـ).

- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (المتوفى ٩٠٢هـ)، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام العلامة أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى ٣٢٤هـ)، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ٢جزء.

- الملل والنحل، للإمام العلامة أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى ٥٤٨هـ)، مؤسسة الحلبي، ٣أجزاء.

- مناقب الإمام الشافعي، للإمام محمد بن الحسين بن إبراهيم بن عاصم، أبي الحسن الآبري السجستاني (المتوفى ٣٦٣هـ) ، تحقيق جمال عزون، الدار الأثرية، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام الحافظ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩٢هـ)، ١٨جزء في ٩ مجلدات.

- كتاب المواقف للإمام عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل، بيروت، تحقيق عبد الرحمن عميرة الطبعة الأولى (١٩٩٧م)، ٣ أجزاء.

- موطأ الإمام مالك، للإمام الحافظ مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى ١٧٩هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م).

- ناسخ الحديث ومنسوخه ، للإمام الحافظ أبي حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداذ البغدادي المعروف بابن شاهين (المتوفى ٣٨٥هـ)، تحقيق سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المنار الزرقاء، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام الحافظ مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى ٦٠٦هـ)، المكتبة العلمية بيروت، (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ٥ أجزاء.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للإمام شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى ١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة (١٤٠٤هـ -١٩٨٤م)، ٨ أجزاء.

- نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبي المعالي (المتوفى ٤٧٨هـ)، تحقيق د. عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ -٢٠٠٧م) .

- هداية المريد لجوهرة التوحيد، للعلامة الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني (المتوفى ١٠٤١هـ)، تحقيق مروان حسين عبد الصالحين البجاري، دار البصائر، القاهرة الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ ، ٢٠٠٩م)، ٢ جزء.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، (المتوفى ٩١١هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية مصر، ٣ جزء.

- الوسيط في المذهب، لحجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى ٥٠٥هـ) تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ)، ٧ أجزاء.

○ ○ ○

فهرس الموضوعات